الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر

بين إشكالية المنهج وازدواجية التراث

الشيخ شبّر الفقيه

دكتوراه في العلوم السياسية والفلسفة والأدب العربي



دار الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

الموضوع | **الصفحة**

الباب الأول: الأصول التكوينية للاشكالية

الباب الثاني: تطوّر القراءة المنهجيّة للتراث

الإهداء

إلى دارين ومنتظر وزينب

وفاءً وشكراً وتقديراً

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

(معالم على طريق البحث)

مسوغات الدراسة وأهميتها:

جملة دواع ومسوغات وقفت ازائنا لاختيار هذه المهمة البحثية الصعبة:

منها الرغبة في بعث جزء من التراث الفلسفي العربي الإسلامي برؤية حديثة؛ تكشف عن قيمة هذا التراث الفلسفي العربي الإسلامي، والتي لم يجد من ينهض بمهمة رفع الغبار عن جوهرها الأثير، والامتداد إلى حيث أفقها.

ما هي القراءة المنشوده؟

لا شك أن هذا السؤال بصيغته يثير لدى القاريء الفلسفي سؤالا آخر نعتقد أنه من اللازم، باديء ذي بدء، أن نجيب عنه حتى لانعرض القاريء لخيبة الأمل. والسؤال الذي يثيره سؤالنا هو:

هل يسعى هذا البحث إلى تقديم قراءة خاصة بما يعنيه ذلك، أكاديميا من خروج على المألوف وجدة في التناول؟

وجوابنا سيكون بالنفي، طبعاً، وإن كان هذا النفي ليس جازماً إلى أبعد الحدود. فمن حيث الجدة، لايمكن اعتبار النظر إلى الفكر الفلسفي بوصفه فكراً مزدوجاً. فتحاً جديداً في الدراسات الفلسفية الإسلامية، إذ أن هذه الازدواجية أمر معروف لدى معظم الدارسين منذ ابن طفيل وحتى الآن. وإنْ كان معظمهم يقصرها على بعض الفلاسفة من دون البعض، وقلائل جداً هم الذين نظروا إلى الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بوصفه فكراً مزدوجاً، فإنَّ هذا لايعني أنَّ هذا الموضوع

أصبح متجاوزاً بل الأصح، في نظرنا اعتباره الموضوع المركزي الذي لم يلاقِ حتى الآن إلا اشارات جزئية وعابرة، فمن بين هذا الكم الهائل من «الدراسات» و«القراءات» و«مشاريع القراءات» و«الرؤى» و«مشاريع الرؤى» التي تدعي كلها الجدة والابتكار، لم نجد من يخصص فصلا أو فقرة لمناقشة هذه الازدواجية باستثناء بعض الابحاث القليلة منها على سبيل المثال لا الحصر بحث لحسام محي الدين الآلوسي بعنوان: الغزالي مشكلة وحل «المنشور في كتابه دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي» هذا من جهة ومن جهة أخرى نرى أنَّ أكثر الفلاسفة يدرس هذه الازدواجية عند فيلسوف واحد دون النظر إلى الآخرين.

مع العلم أنَّ هذه الظاهر موجودة عند أغلب الفلاسفة القدماء، إذ أننا نرى معظم فلاسفتنا القدامى يتكلمون مثلا «بالسنة»[١] وفي بحث آخر يقول: إنَّ فلاسفتنا لا أستثني أحداً يتكلمون عن أنواع الخطاب وكلهم يتكلمون على المضنون به على غير أهله بما فيهم الغزالي وابن رشد والاخوان وابن سينا والفارابي وابن باجّه وعدد ماشئت من الصوفية اشراقيين وغير اشراقيين[٢].

ونرى أنَّ لهذه التعددية أسبابا بعضها يتصل بمستوى الافهام واختلافها، لكن ماوراء ذلك هو أن العقل الفلسفي الذي يشعر بأنه أقنوم ذاته أراد بذلك أن يحتفظ لنفسه بدائرة يتحدث فيها مستقلا وبحسب اقتناعاته بلا مواربة أو خوف من رأي عام أو سلطة من السلطويات بما فيه النص.

ومن واجب الأمانة العلمية هنا أنْ نعترف أنَّ هذه الاشارات هي التي أثارت لدينا رغبة البحث في هذا الموضوع. وقد أخذ هذا البحث مسارين:

أولهما: البحث عن مظاهر الازدواجية في فكر فلاسفة الإسلام.

---

(١) حسام الآلوسي: دراسات في الفكر الفلسفي/المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص: ١٨.

(٢) حسام الآلوسي: مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي فترة ازدهاره في المشرق والمغرب، ورقة مقدمة إلى ندوة: مكانة العقل في الفكر العربي/مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط١/١٩٩٦، ص: ١١٤.

وثانيهما: البحث عن مظاهر الوعي بهذه الازدواجية لدى دارسي فلاسفة الإسلام من المفكرين المعاصرين.

ومن خلال اطلاعنا على هذين المسارين نعتقد أننا سنتوصل في هذين المسارين إلى نتائج تخدم البحث العلمي وتثريه.

ولسائل أن يتسائل:

ألا يعني هذا أنَّ ماعلقتهُ أنت من أهمية على هذه الظاهرة لم يكن لها في الواقع أية جدوى؟ وهو سؤال لايخلو من وجاهة ولطالما راودنا ونحن نلاحظ هذا التجاهل لظاهرة فكرية نعتقد أنها بالغة الأهمية، وعندما بحثنا عن سبب آخر لهذا التجاهل غير عدم أهمية هذه الظاهرة، لم نجد الاسبباً واحداً من شأنه أن يبرر هذا التواطؤ على تهميش ظاهرة فكرية خطيرة كهذه، وهذا السبب يرجع في نظرنا إلى الأهداف التي ينطلق منها هؤلاء الدارسون، والتي هي أهداف ايديولوجية قبل أن تكون معرفية، إذ تنطلق الغالبية العظمى من هؤلاء الباحثين إنْ لم يكن كلهم من البحث في التراث العربي الإسلامي عما يؤيد وجهة نظر مسبقة أو اتجاه فكري يبحث لنفسه عن شرعية تراثية، أو يبحث للتراث عن الشرعية من خلال اتجاهات فكرية جديدة ويمكن أن يمثل للاتجاه الأول الذي ينطلق من وجهة نظر مسبقة عن التراث بمعظم الدراسات التي قام بها المستشرقون والتي تبحث في التراث الفلسفي العربي الإسلامي عما أخذه من الحضارة الغربية القديمة مما جعلهم يهملون كل ما لا يمكن ردّه إلى اصوله اليونانية أو الفارسية أو المسيحية، ومن البديهي أن موقفا كهذا لايتجاهل هذه الازدواجية إذا لاحظها وهو لن يبحث عنها أصلا لأنه يبحث في وجه واحد من هذا التراث، هو أثر التراث الغربي القديم ونظره إلى الوجه الآخر لهذا الفكر وهو الوجه الذي يحمل الأمثلة السلبية - بتعبير بيكون - سيجعل الأمثلة الايجابية التي حصل عليها تفقد كل قيمتها، أما الاتجاه الذي ينطلق في بحثه للتراث من مذهب فكري معين ويبحث لهذا المذهب عن شرعية تراثية فيمكن أن نمثل له بالاتجاهات العقلانية السلفية التي انطلقت مع جمال الدين الافغاني ومحمد عبده والتي بقيت مستمرة في الفكر العربي المعاصر تتحّرف تحّرفات طفيفة مع

الاشتراكيين السلفيين من أمثال محمد عمارة وخالد محمد خالد وحسن حنفي وزكي نجيب محمود وأمثالهم، حيث أعجب رواد هذا الاتجاه بمفاهيم العقلانية والحرية والاشتراكية بمعانيها الغربية الحديثة وطفقوا ينتقون من التراث العربي الإسلامي ما يمكن أن يعطي اتجاههم مشروعيته الإسلامية وهذا الاتجاه كسابقه لاينتظر منه أن ينظر إلى التراث نظرة شمولية للأسباب المذكورة نفسها.

هناك نوع آخر من المذهبية الفكرية يتعامل مع الفكر العربي الإسلامي بالنظرة الجزئية والانتقائية نفسها، لكن هذه المرة ليس من أجل اضفاء الشرعية التراثية الحداثية على التراث الإسلامي وذلك باستنطاق نصوصه لتقول بالنظريات الحديثة أو لتعبّر عن بعض المذاهب الحديثة وذلك يعطي للجزء القابل لتأييد هذه المذاهب شرعية الاستمرار في حياتنا المعاصرة وإلغاء مالايتلاءم والدعوات الايديولوجية لهذه المذاهب بوصفه عقبة يجب إزالتها حتى يمكن المضي قدما في مسيرة التطور والنهوض وأحسن ممثلي هذا الاتجاه طيب تيزيني وحسن مروة[(١)]، أوبتعبير آخر أصحاب القراءات الماركسية الذين كرسّوا جهودا للبحث عن النزعات المادية في هذا التراث مما دفع بهم أحيانا إلى اجتزاء أفكار وردت في سياقات مثالية وتأويلها تأويلا ماديا[(٢)]، وغير بعيد عن هذا الاتجاه الأخير يجب أن ننظر إلى الدراسات التي قام بها مفكرون أمثال حسن حنفي وزكي نجيب محمود اللذين كان هاجسهما الأكبر هو البحث في التراث عما يمكن أن يساعد في النهضة القومية المنشودة وذلك بانتقاء بعض القيم باعتبارها قيم عملية ومساعدة على التحرر والنهوض، ومهاجمة قيما أخرى باعتبارها سبب كل شر، ومكرسة للتخلف والظلامية[(٣)]، وذلك انطلاقا من

---

(١) للاطلاع على جملة مهمة من آراء المستشرقين السائرين في هذا الخط يرجع الى: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية/ لجنة التأليف والترجة والنشر/ القاهرة، ط ٣/ ١٩٦٦ من ص: ٣ إلى ص: ١٢.

(٢) أنظر: الطيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص: ٤٠٨.

(٣) أنظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث/ دار التنوير/ بيروت، ط ٤/ ١٩٨٥ م ص: ٤٩/ زكي نجيب. محمود/ تجديد الفكر العربي/ ص: ١٢٣٠/ محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث/ ص: ٢٢.

نظرة تبسيطية، ترى أنه بمجرد تمجيد قيم العقلانية والحرية ومهاجمة التصوف وقيمه. يتم التجديد ومحو القيم التي يدعون إليها متناسين أنَّ مايجب إحياؤه وما يجب شطبه من التراث لايزال مثار جدل. ففي حين يصر بعض الباحثين على أنَّ مايجب احياؤه من التراث يجب أن يكون رشديا إذا تعلق الأمر بالفلسفة[١]، واعتزاليا إذا تعلق الأمر بعلم الكلام، ويذهب آخرون إلى أنَّ مايجب احياؤه من التراث يجب أن يكون سينويا إذا تعلق الأمر بالفلسفة وإسماعلياً إذا تعلق الأمر بعلم الكلام[٢]، ويناصر آخرون الغزالي والأشاعرة[٣].

وهكذا ستظل المشكلة عالقة لأنَّ هذا النوع من تباين وجهات النظر غيرقابل للتقارب مما يجعل من العبث أن نحاول شطب جانب لصالح آخر فكل تشعبات التراث الإسلامي لا تزال تمارس فعلها في أذهان مفكرينا المعاصرين وهذا ما يجعل الدعوة إلى تجديد التراث فاقدة أي مبررلها، فالتراث يرجعنا إلى قدمه عندما نحاول استحضاره إلى حداثتنا، من هنا نلاحظ كيف عاد كل أولئك الذين إشتغلوا بالتراث إلى القرون الماضية بدل أن يأتوا بالتراث إلى حاضرنا فأصبح المهتمون بتجديد التراث اليوم ينقسمون إلى معتزلة وأشاعرة وشيعة، ورشدية وسينوية بدل أن يستطيعوا تحويل هذه الاتجاهات القديمة إلى صيغة جديدة فيها من التراث خامتها ومن الحاضر تركيبتها. إنَّ ما نحتاجه اليوم هو «تقديم» التراث (أي جعله قديما) وليس تجديده. فعندما ننظر إلى التراث بوصفه نتاج تفاعل ظروف فكرية وسياسية واجتماعية تفصلنا عن قرون ليس من الممكن الغاؤها: عند ذلك فقط يمكن النظر إلى التراث بكل ما يحمله من تناقض وازدواج، وبكل ما يجثم على أفكاره من مصالح وأهداف، وبالتالي نتجاوز النظرة التجزيئية الانتقائية التي لا تزال عائقا أمام

(١) قاسم: ص: ١٥ وذلك فقط على سبيل المثال.

(٢) أنظر هنا كتابات وتحقيقات: عارف ثامر. ومصطفى غالب.

(٣) أنظر مثلا كتابات ومقدمات: سليمان دنيا في تحقيقاته لكتب الغزالي وكتابه عنه. وكذلك: علي سامي النشار الذي يقول إنه: «كمفكر اشعري يرى أن عمله الاساس في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الاشعري».

فهم هذا التراث في تأريخيته والتي عملت على تقطيعه إلى أجزاء متناثرة مبتورة عن سياقاتها التاريخية والفكرية يأخذ كل دارس منها الأجزاء التي تعزز وجهة نظره.

- ٢ -

بالرغم من أنَّ هذه المقدمة لا تسعى إلى تقديم مراجعة نقدية للقرءات والدراسات السابقة في الفكر الإسلامي إلا أننا إذا إكتفينا بالالماع إلى الجوانب السلبية إلى هذه الدراسات نكون بذلك قد ظلمنا أصحابها وقصرّنا في حق الموضوعية، لذلك يجب علينا هنا أن ننبه إلى أن جميع ما كُتِبَ حول الفكر العربي الإسلامي لم يكن كلّه واقعا تحت تأثير هذه النظرة المذهبية، بل هناك دراسات مهمة بذلت جهوداً جبارة في سبيل الكشف عن الظواهر الفكرية التي تحكم الفكر العربي الإسلامي وذلك من وجهة نظر تكاد تكون خالصة من أي تأثير مذهبي.

وفي هذا الصدد لا يسعنا إلا أن ننوه بالمجهود الكبير الذي قدّمه محمد عابد الجابري في كتابه نقد العقل العربي بأجزائه الثلاثة، وكذلك قراءاته المنشورة تحت عنوان: «نحن والتراث» كما ننبه إلى الجهود التي بذلها كل من الأستاذين: نصر حامد أبو زيد وعلي حرب لتتبع ظاهرة التأويل في الفكر العربي الإسلامي، الأول، في كتابيه: «فلفسة التأويل عند ابن عربي» و«الأتجاه العقلي في التفسير» والثاني «في كتابيه»: «التأويل والحقيقة» و«مداخلات» فهذه الدراسات عملت على تنبيهنا إلى أهمية متابعة الظواهر الفكرية وما يمكن أن ينتج عن هذه المتابعة من نظرة شمولية من شأنها ازاحة الكثير من سوء الفهم الذي رافق فهمنا لهذا التراث وتصنيفنا لشخصياته وهذه الكتب التي ذكرنا وأمثالها لم تكن كلها على المستوى نفسه من الأهمية بالنسبة لموضوعنا، ذلك أن بعضها يتناول ظواهر فكرية ليس لها كبير أرتباط بموضوعنا، في حين كان بعضها الآخر مهما بالنسبة لموضوعنا، لأنه يناقش قضايا داخلة في صلب الموضوع الذي ندرسه، وأخص هنا بالذكر، بحثين قيمين للدكتور محمد عابد الجابري أحدهما بحثه عن ابن سينا المنشور ضمن كتابه (نحن والتراث) والمعنون (ابن سينا وفلسفته المشرقية) والثاني بحثه المنشور ضمن (دراسات مغربية في

الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث) والمعنون (السينوية فصولها واصولها)(١) وهما البحثان اللذان تناول فيهما الجابري إلى حد ما ازدواجية ابن سينا. إلا أنَّ هذه الجهود كلها تبقى جزئية وعابرة إذ لم يحاول باحث من هؤلاء الباحثين أن يخصص فصلا من كتاب أو مقالة قصيرة لمناقشة ظاهرة الأزدواجية في الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي كظاهرة عامة تترتب عليها نتائج سلبية فيما يتعلق بفهمنا للتراث من الناحية المعرفية والايديولوجية. وهنا نقول في بداية هذه المقدمة إنَّ نفينا لجدة هذه القراءة ليس جازما إلى أبعد الحدود، إذ لا يعني كون الجابري نبَّه إلى أن لدى ابن سينا فلسفتين احدهما مشرقية للخاصة والأخرى مشائية للعامة، لايعني ذلك أن الجابري هنا تناول ظاهرة الأزدواجية بمعناها الشامل، وانما بنى على فقرات من مقدمة «منطق المشرقيين» لابن سينا يصرح فيها بهذا الطرح، أن ابن سينا لم يكن يرمي إلى تأسيس فلسفة عقلانية مشائية وذلك ضمن دفاعه عن أطروحتها القائلة بقطيعة ابن رشد مع فلاسفة المشرق، وهذا يعني أنَّ الجابري كان يبحث عن فلسفة ابن سينا المشرقية ليس بوصفها طرفا آخر من فلسفته يمكن أن يكون هو الألصق برأيه الشخصي ويمكن أن لايكون كذلك، وانما من أجل تأييد مقولته السابقة، وهذا نفسه ماحال بين الجابري وبين البحث في هذه الظاهرة في شموليتها والبحث عن أسبابها ونتائجها.

إلا أننا يجب أن ننبه إلى اختلاف نعتبره مهما بين تناول حسام الالوسي لازدواجية الغزالي وتناول الجابري لازدواجية إبن سينا. ففي حين يبحث حسام الآلوسي عن حل لمشكلة عالقة تتعلق بفلسفة الغزالي، نجد الجابري يبحث عن تأييد مقولة محورية في نظرته إلى الفلسفة الإسلامية وهي القائلة بالقطيعة بين الفلسفة في المشرق الإسلامي، والفلسفة في المغرب الإسلامي(٢). وهذا في رأينا اختلاف

(١) أصدرت هذه الدراسة دار التنوير/بيروت. ط١/ ١٩٨٥وهي تضم عدة دراسات لكتاب مغاربة مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي ويحتل بحث الجابري المشار إليه من: ص١٨٣ إلى ص: ٢٢٩.

(٢) بشأن هذه الاطروحة لدى الجابري، يرجع الى: أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في المغرب=

جوهري، إذ البحث في الأزدواجية[1] بوصفها تحل مشكلاً مستعصياً لا يمكن حله إلا بمناقشتها، يختلف عن البحث فيها للدفاع عن وجهة نظر مسبقة. لذلك سوف يكون بحثنا هذا استمراراً للاتجاه الذي سلكه الجابري محمد عابد.

- ٣ -

ذلك أنَّ هذا البحث يطرح أمام نفسه أهدافا تتوخى أكثر ما تتوخى ازاحة الكثير من المشاكل التي طرحتها القراءات الأنتقائية والنظر إلى المفكرين الإسلاميين من خلال آراء قالو بها لأسباب سياسية أو دينية وهم في خطهم الفكري الأصيل أبعد ما يكونون عنها. ولاشك أن هذه المهمة ستواجه كثيراً من الصعاب التي لن يكون في مقدورنا أن نذللها كلها، وتتمثل هذه الصعوبات في أن بحثاً كهذا يحتاج إلى حياة المفكرين العرب الإسلاميين بصورة أدق من النتف التي تقدمها كتب التراجم، كما يقول تتشه: «كل فكر حقيقي يعبر بالضرورة عن السيرة الذاتية لصاحبه» فنحن نسعى بالأساس إلى معرفة ماذا كان يريد فلاسفة الإسلام أن يقولوا وماذا قالوا؟ وما الظروف التي منعتهم هنا من التصريح به أو كتمانه وما هي الظروف التي سمحت لهم هنا بالتلميح إليه أو التصريح به؟

إنها إذاً مهمة تجسسية على أشخاص ماتوا قبل قرون عديدة ولم يتركوا من الوثائق ما يكفي لكشف مخبواءتهم الفكرية، وفي غياب هذه الوثائق الشخصية الخاصة سوف نلجأ إلى الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية التي عاش فيها هؤلاء الفلاسفة لنحاول من خلالها تفسير هذا التناقض أو هذا الازدواج، هذا طبعاً بالاضافة إلى ما أمكن الحصول عليه من أعمالهم الفكرية التي نجت من عاديات الزمن وهي أعمال لا تزال بحاجة للكثير من الجهد حتى يمكن الخروج منها بنتيجة

= الإسلامي التي نظمتها جامعة محمد الخامس بالرباط بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، والتي صدرت عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص: ٢٧٩ - ٢٨٠ وكتاب الجابري: نحن والتراث/ ص٤٩- ٥٠.

(١) نقلاً عن مجلة العرب والفكر العالمي التي يصدرها مركز الانماء القومي - بيروت/ العدد الخامس/ ١٩٨٩ ص: ١٥٥.

ما، إذ أنها في معظمها مطبوعة طبعات تجارية أو محققة بطريقة لا تخلو من تجارية إذ لا يزيد معظم المحققين على ذكر النسخ التي تم الاستناد إليها (إن كان تم فعلاً) في النشرة وعرض بعض الأفكار العامة التي يتناولها النص المنشور بدون الأشارة غالبا إلى ما يميزه عن غيره من نصوص المؤلف الأخرى، أما البحث الذي يقارن النص بغيره من نصوص المؤلف، ويبحث في مصادر النص التي استند إليها وينبه على ما فيه من افكار جديدة بالنسبة لعصره وبالنسبة للسياق العام لفكر مؤلفه وغير ذلك من الجهد الذي يجب مراعاته في النشر العلمي للتراث، فهذا شيء يبدو أنَّ المحققين الكرام لا يزالون غير مهتمين به. بل إنَّ عملية النشر ذاتها بدأت تشهد تراجعاً خطيراً في السنوات الأخيرة ربما بسبب تناقص المخطوطات القيمة التي يجب نشرها، وربما لأسباب أخرى قد تكون انصراف جهود المستشرقين عن دراسة التراث الإسلامي والاهتمام بشخصياته، إذ أنَّ تحقيق التراث الإسلامي ونشره بدأ بمبادرة من المستشرقين وما بدأ بمبادرة استشراقية قد لا يؤمن أن ينتهي عند توقف هذه المبادرة.

وفي صدد الحديث عن الوثائق المتاحة لا يمكن أن نهمل الأشارة ولو بسرعة إلى أنَّ هذه الوثائق لاتمثل شيئا من الكم الهائل الذي كتبه فلاسفة الإسلام كما لايمثل الفلاسفة المحظوظون - بتعبير ماجد فخري - الذين نكاد الآن أن نقصر عليهم اسم فلاسفة الإسلام. عُشر الذين اشتغلوا بالفلسفة في الإسلام، فمن بين ستة وأربعين فيلسوفا يثني ابن أبي اصيبعة على معرفتهم بالفلسفة حتى عصره لا نعرف من هذه الجماعة الكبيرة إلا أفراداً قلائل جداً، إذ من منا يعرف ما هي الفلسفة التي كتبها العنتري في كتابه «الجمانة في العلم الطبيعي والإلهي» أو آراء أحمد بن الأشعث في كتابه «في العلم الإلهي» أو علي ابن ربن الطبري في «فردوس الحكمة» أو ابن الصلت في «تقويم منطق الذهن» إلى غير ذلك من الفلاسفة والكتب الفلسفية التي يذكرها ابن أبي أصيبعة وغيره من المؤرخين القدماء للفكر العربي، وحتى هؤلاء الفلاسفة القلائل الذين نزعم أننا نعرفهم، ماذا وصل الينا من انتاجهم الغزير؟ ومن يضمن لنا أن ما ضاع من انتاجهم ليس هو جانبه الأهم؟ وهذه عقبة لن نناقشها هنا بل سنرجيء الحديث عنها إلى حين يأتي الحديث عن هؤلاء الفلاسفة.

أما كتب التراجم التي تتعرض لحياة بعض فلاسفتنا فهي أيضاً لم تسلَمْ من عاديات الزمن حيث يشكل ضياع كتاب ابن أبي أصيبعة الموسوم «معالم الأمم وأخبار ذوي الحكم» الذي ذكر أنه استقصى فيه أخبار «جميع الحكماء وأصحاب التعاليم وغيرهم من أرباب النظر في سائر العلوم»(١).

نقول يشكل ضياع هذا الكتاب خسارة لن تعوض ذلك أنَّ ابن أبي أصيبعة يتسم - كما يظهر من كتابه عيون الأنباء - بسعة اطلاعة على الفلسفة ودقة بحثه. كما أنه عاش في فترة متأخرة بالنسبة للفلاسفة الإسلاميين وهو مايجعله يعرف أكبر كم منهم، ومتقدمة بالنسبة لنا مما يجعله يطلع على كثير من الآثار التي ضاعت بعد عصره. وهذه المزايا لا تتوفر مثلا في ابن النديم الذي لم يكن فيما يبدو أكثر من وراق لايعرف عن أكثر الذين ترجم لهم سوى ما وقع بيده من أسماء مؤلفاتهم، وهو فضلا عن ذلك عاش مرحلة متقدمة، جاء بعدها كثير من فلاسفة الإسلام كأبن سينا والغزالي وابن باجّه وابن طفيل وابن رشد وغيرهم. أما الكتاب الذي كان من الممكن أن يقارب في قيمته التأريخية كتاب ابن أبي أصيبعة هذا، فهو كتاب الوزير جمال الدين القفطي الذي ضاع ولم يبق إلامختصره الذي وضعه المدعو الزوزني والذي لاندري هل حقا اختصره من كتاب القفطي أم وضعه من تلقاء نفسه، وهما يدعونا إلى الشك في أن يكون هذا الكتاب غير مأخوذ عن ذلك هو أن المؤلفين متعاصران إذ توفي القفطي على ما يذكره مصطفى عبد الرزاق سنة ٦٤٦هـ، وفرغ الزوزني من مختصره سنة ٦٤٧هـ(٢)، وهي فترة من غير الممكن أن يؤلف فيها كتاب ويصبح متداولا بالشكل الذي يدعو إلى اختصاره، ومع ذلك فإن كون كتاب القفطي أحد مصادر إبن أبي اصيبعة يجعلنا لا نتوقع منه معلومات هامة لاتوجد في طبقات الأطباء(٣).

إنَّ مثل هذه المراجع وغيرها قد ضاع، كان من الممكن أن تسد الكثير من

(١) ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الاطباء/ تحقيق: د. نزار رضا، ص: ٨.
(٢) أنظر: حسام الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي/ ص: ٢٧١.
(٣) انظر: فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص: ١٢٨

الثغرات الموجودة في كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية، خصوصاً وأنَّ فلاسفتنا لم يهتموا بكتابة سيرهم الذاتية بإستثناء ما فعله الغزالي في «المنقذ من الظلال» الذي يثار شك كبير حول صدقه فيه، وكذلك النبذة القصيرة التي كتبها ابن سينا عن نفسه وأتمها تلميذه الجوزجاني. وليس هذا هو كل الصعوبات المتعلقة بالوثائق إذ هناك صعوبات أخرى تتعلق بالطريقة التي كان هؤلاء الفلاسفة يكتبون بها، وهي التي تتمثل في أنهم لا يشيرون غالبا إلى آرائهم الشخصية، وما نقلوه عن غيرهم بنصه؛ وهذه المشكلة تواجهنا أصعب ما تواجهنا عند الغزالي الذي ينقل في بعض كتبه عن ابن سينا وغيره بدون أن يشير إلى مراجعه[١]. ولا نأمن أن تكون هذه الحالة موجودة لدى غيره من فلاسفة الإسلام، بل أنَّ أغلب ظننا تعمهم جميعا أوأكثرهم على الأقل لأدلة سنوضحها في تناولنا لفكر كل واحد منهم على حدة، ولأن القوم حديثوا عهد بالتأليف، والكتب إذ ذاك قليلة التداول كذلك، فأنَّ نصوصاً موجودة مما ألف في عصرهم تظهر بجلاء أن المؤلفين وقتئذ لم يكونوا يجدون غضاضة في النقل الحرفي عن غيرهم كما يظهر من نقل أبي بكر بن العربي «العواصم من القواصم» عن الغزالي، وكما يظهر من نقل ابن عزرا عن ابن سينا، ومن نقل ابن سينا عن أرسطو، فهذه الأمثلة كلها توضح أنَّ مفهوم الأمانة العلمية لم يكن مطروحاً لدى الكثير من مؤرخينا وفلاسفتنا القدامى. وهو أمر سيطرح عقبة كبيرة أمام بحث يحرص على معرفة مصدر كل رأي يصدر عن هؤلاء الفلاسفة حتى يمكنه تمييز ما هو أصيل في فكرنا وما هو مستعار.

---

(١) قارن مثلاً: الغزالي: رسالة القدس في مدارج معرفة النفس/ المكتبة العالمية/ بغداد/ ١٩٨٨ ص: ١٧٨/ وابن سينا: الاشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي/ تحقيق: سليمان دنيا/ دار المعارف القاهرة/ ط: ٢: ١٩٦٧/ القسم الرابع/ ص: ١٦٢. وكذلك فإن الفصل المتعلق بظاهر العقل والشرح، من رسالة معارج القدس للغزالي. منقول حرفياً عن الراغب الاصفهاني قارن معارج القدس/ ص: ٦٣/ ٦٤/ ٦٥/ والراغب الاصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين/ مطبعة العرفان/ صيدا - لبنان/ د. ت، ص: ٥٠/ ٥١/ ٥٢/ وكذلك: قارن الغزالي: فضائح الباطنية/ تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي/ مؤسسة الكتب الثقافية/ الكويت (د. ت) ص: ١٥م وعبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط: ٤/ ١٩٨٠، ص: ٢٥٢.

- ٤ -

إشكالية الدراسة وفرضياتها:

بالرغم من كل هذه الصعوبات فنحن اخترنا البحث في موضوع معقد كهذا، وذلك فراراً من الموضوعات الجاهزة التي تهتم بحياة هذا المفكر أو ذاك والعرض السطحي لآرائه التي يعتقد أنها آراؤه، والمواضيع التي تتناول مفهوماً معينا لدى مفكر أو مدرسة فكرية معينة، فهذه المواضيع لاقت أكثر مما تستحق من الدراسة أما الظواهر الفكرية التي تحكم فكرنا الفلسفي القديم فلا تزال بحاجة إلى كثير من الدراسة لأن دراستها هي وحدها الكفيلة بالوصول إلى فهم أعمق وأشمل للاشكالات التي نواجهها في فهم تراثنا. لذلك اخترنا موضوعا لبحثنا ظاهرة فكرية هي ظاهرة «اشكالية المنهج وازدواجية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام، وعلاقة هذه الازدواجية بالخطاب الفلسفي العربي المعاصر» وهو اختيار يقوم على عدة اعتباريات، منها ما يتعلق بالطريقة التي نعتقد أنها اجدى في التعامل مع التراث ومنها ما يتعلق بالطريقة التي ننظر بها إلى علاقة التراث بالحاضر. ففي ما يتعلق بطريقة التعامل مع التراث نعتقد أننا مطالبون أولا بفهمه كما هو، ومن ثم توظيفه من طرفنا نحن، وهذا للأسف ما يقفز عليه الكثيرمن باحثينا المعاصرين، إذ تسعى الغالبية العظمى منهم إلى توظيف التراث انطلاقا من فهمه كما يريدونه هم لاكما هو، ويمكن هنا أن نضرب مثلا بأقوال لباحثين لهم وزنهم في الساحة الفكرية العربية، وهم من الذين يزعمون الموضوعية والبعد عن الطريقة الايديولوجية، ولننظر كيف يؤكد باحث من دعاة تجديد التراث أن المطلوب منا ليس بحثاً علميا في التراث بل المطلوب منا بحث وطني وقومي وأن «الوسيلة الصحيحة في التعامل مع التراث هي الطريقة التأويلية التي تسقط على هذا التراث احتياجاتنا»[1] فهذه الدعوة تناقض الهدف المنشود من ورائها، إذ ما الفرق بين أن نصنع تراثنا وفق احتياجاتنا وبين أن نعمل على تلبية هذه الاحتياجات بدون الاستناد إلى أي تراث.

---

(١) حسن حنفي: دراسات إسلامية/ ص: ٨٦.

إننا في كلتا الحالتين نترك التراث ونتعامل مع الحاضر وهذه الطريقة خاطئة، فالحاضر هو نتيجة ماض حقيقي وما لم نفهم هذا الماضي الحقيقي كما هو لن يكون في مقدورنا أن نفهم الحاضر، أما عندما نفهم الماضي كما هو فعندئذ يمكننا أن نفهم الحاضر ونعمل على تغييره ليس بالذهاب به إلى الماضي وانما باستحضار الماضي الذي تمت السيطرة عليه معرفيا وأصبح غير قادر أن يؤثر إلا بقدر مانريد وكما نريد.

وإذا كان حسن حنفي في دعوته السابقة يؤكد على الطريقة التأويلية الاسقاطية، فإنَّ الجابري لايبتعد كثيرا عن هذه الدعوة إذ يتساءل: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية ويوظفها توظيفا جديداً في الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة أتجاه محاربة الاقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشيد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة الديمقراطية الاشتراكية»، ولايخفى هنا أن الجابري يقع في تناقضات غريبة حقا من باحث مثله، إذ كيف يمكن أن نستدعي ليبرالية التراث، إذا كانت موجودة أصلا، لنؤسس عليها دولة العرب الاشتراكية؟ كيف يمكن لليبرالية التراثية وهي توظف في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه من قبل أن تنتج هذه المدينة الاشتراكية في الحاضر؟

إنَّ الأمثلة كثيرة والاسقاطية ظاهرة منتشرة في أكثر الدراسات التي أعدت حول التراث ونحن وإنَّ كنا ضد الاسقاطية، فلا يمكن أن نكون ضد التوظيف، وإلا فقدت الدراسات التراثية كل مبرراتها من فائدة معرفة تراث لا تعود معرفته على الحاضر بأي فائدة؟ إنَّ التوظيف الذي نريده يجب أن يكون نابعاً من دراسة شاملة لهذا التراث من كل جوانبه. وهذه الدراسة يجب أن تدخل إلى التراث بدون أية نية مبيتة لتوجيهه إلى هذه الوجهة أو تلك، أو بتعبير آخر يجب أن تكون الدراسة هي التي توجه الرؤية وليس العكس عندها- طبعاً - لن نضمن أنَّ هذه هي الرؤية الوحيدة الممكنة، ولكننا سنضمن شيئا مهما وأساسيا هو أننا انطلقنا من الماضي إلى الحاضر بما يعنيه ذلك من مضي بإتجاه المستقبل، أما المضي من الحاضر إلى الماضي فيعني السباحة عكس تيار الزمن وأخذ الطريق الذي يبعدنا عن المستقبل كلما سرنا فيه أكثر.

وهذه السمة الأخيرة، أي المضي من الحاضر إلى الماضي هي الطابع المسيطر

على معظم دراساتنا لتراثنا، إذ تذهب كلها إلى الماضي وهي محمّلة بجميع تطلعاتنا واحباطاتنا الحاضرة. اما للأستنجاد به ليخرجنا من كل مشاكلنا، كما تذهب إليه الدراسات ذات النزعات التي تدّعي السلفية، واما لمحاكمته وتحميله مسؤولية كل أزماتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية كما يذهب إليه أصحاب الأتجاهات الليبرالية والماركسية التي تضع نفسها عادة في مواجهة السلفية وإنْ كانت في الواقع لاتتنازل عن سلفها الذي تبحث عنه في النزعة المعتزلة إذا كان الباحث من دعاة الليبرالية، أو في البحث عن النزعات المادية والدعوات الاشتراكية لدى القرامطة إذا كان الباحث ماركسيا. أما التراث كتفاعل بين أنظمة فكرية وتصادم بين حضارات لكل منها ثوابته ومرتكزاته وأهدافه الخفية أو المعلنة، فهذا لايزال بحاجة إلى دراسة أكثر وموضوعية أكثر.

لذلك ومن خلال اضافة جهدنا هذا إلى ما تقدم من جهود في هذا الميدان يسعى هذا البحث من خلال منظور شمولي إلى رصد أسباب هذه الظاهرة بالرجوع إلى البيئة الفكرية المؤسسة لها والمتمثلة في هذا التصادم الحضاري الذي أحدثه انتشار الإسلام في القرن السابع للميلاد.

والهدف من السير على هذا المنهج هو إبراز الطابع التكاملي والتصادمي في الوقت نفسه لحركة الفكر الفلسفي الذي لا يمكنه أن يتحرك إلا في مواجهة صدامية مع بيئات فكرية أخرى سواء كانت دينية أو علمية أوسياسية. وذلك للنزعة النقدية التي تسود كل فلسفة، وهذه النزعة النقدية لدى الفيلسوف لاتسعى دائما إلى إلغاء الأنظمة الفكرية التي نواجهها وتقع معها في صدام، بل تعمل على تصحيحها واضفاء المعقولية على ما يمكن عقلنته منها. ومن ثم يتحول ما تمت عقلنته أو إدخاله ضمن دائرة البحث التي تقع في نطاق العقل إلى الفلسفة. إنَّ الخطاب الفلسفي هو خطاب يأخذ موضوعاته من أنماط فكرية أخرى غالبا ما تكون دينية أو علمية.

فالفلسفة تتدخل في الدين لتأويله، لكن هذا التأويل يأخذ شكل اعادة صياغة تنتج عنها غالبا المواجهة بين الدين والفلسفة لذلك فهي تتكامل مع الدين عندما تأوله، وهذا ما نلاحظه في الفكر العربي الإسلامي عند علماء الكلام وما يزعمونه

من دفاع عن العقيدة، وهي تتصادم معه عندما تبدأ في اعادة صياغته، وهذه المرحلة في الفكر العربي الإسلامي يمثلها ما لاقته الفلسفة الإسلامية في قسمها المتعلق بالإلهيات من تكفير لأصحابها وحرق لمؤلفاتهم وسجن بعضهم بتهمة الخروج على الدين.

وكما تتدخل الفلسفة في الدين تتدخل كذلك في العلم وهذا التدخل ذو طبيعة نظرية فالفيلسوف يفترض ويبرهن فرضياته نظريا، والعالم يأتي ليجرب انطلاقا من هذه الفرضية، وفي هذا المستوى تبقى العلاقة تكاملية بين الخطاب الفلسفي والخطاب العلمي، إلا أن الفيلسوف لايكفي بالافتراضات القابلة للتجريب بل يفترض حقائق غير قابلة للتأكد وهنا يقع التصادم بين الخطابين.

فالخطاب الفلسفي إذن يتحرك في فضائين لايمكنه أن يستغني عنهما ولا أعتقد أنه يمكنهما الاستغناء عنه، وهذان الفضاءان هما الفضاء الديني والفضاء العلمي، إلا أن هناك فضاء ثالثا لابد للخطاب الفلسفي أن يأخذه بعين الاعتبار وهو الفضاء السياسي، فللحاكم دائما خطابه الذي لابد أن يلون خطاب الفيلسوف وهو خطاب لايمكن الأنتباه إليه إلا بالمراجعة الواعية للحقبة التاريخية التي عاش فيها الفيلسوف، فالفتنة الكبرى التي أحدثها مقتل عثمان وما رافقها من تناحر على السلطة تعتبر محددا أساسياً من محددات علم الكلام، واحتياج خالد بن يزيد إلى أموال يعوض بها فقدانه لبيت المال، يعتبر عاملا أساسياً من عوامل دخول الثقافة القديمة إلى العالم الإسلامي، والحديث عن الكندي أو المعتزلة لا يتم إلا إذا تحدثنا عن المأمون والمعتصم والواثق كما نحتاج إلى الحديث عن الانقلاب الفكري الذي أحدثه المتوكل حتى نفهم انتشار الفكر الأشعري وانحسار الفكر الاعتزالي، ولا نعتقد إننا لولا سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين كنا سنعرف فيلسوفا اسمه ابن رشد، بل الأرجح أنه كان سيصبح فقيها من بين الاف الفقهاء في المغرب الإسلامي يلخص أو يشرح المذهب المالكي. إنها علاقة لايمكن تجاهلها، تلك العلاقة التي تربط خطاب الفيلسوف بخطاب الحاكم، إلا أنها لم تكن في يوم من الأيام تعني سكوت الفيلسوف ليكلم من خلاله الحاكم، بل كانت تعني دائما وجود

حاكم يفتح باب القول ليتحدث الفلاسفة، فلم يكن المأمون هو الذي دفع بالمعتزلة إلى القول بخلق القرآن بل المعتزلة هم الذين دفعوا المأمون إلى القول بخلق القرآن، ولكن من كان يقدر على القول بخلق القرآن لو لم توجد سلطة المأمون. إنها الاستراتيجية التي بدأت بدعوة افلاطون إلى فلسفة الحكام أو حكم الفلاسفة، منذ يومها بدأ تاريخ المعرفة يرتبط بتاريخ السلطة، فالسلطة تبحث عن سند معرفي والمعرفة تبحث عن سند سلطوي، ومع توطد الدولة الإسلامية في العصر النبوي تعانقت السلطتان في شخص النبي فأصبح مصدر السلطة والمعرفة وذلك لقوة التسليم إذ ذاك، لكن ماهي إلا سنوات قلائل بعد وفاته حتى انفصلت المعرفة عن السلطة وبدأ عثمان يبحث عن سند معرفي لمواجهة التمردات التي بدأت في عصره إلا أن الوقت كان مبكراً بعد حيث لم يظهر حتى ذلك الوقت القريب من انقطاع الوحي، من يملك المعرفة التي تستطيع تبريرخطه السياسي فحدث الصدام متمثلا في الفتنة الكبرى التي لم تنته بموت عثمان بل استمرت إلى وفاة علي ومع تمكن معاوية، وجد السند المعرفي في المرجئة التي دعت إلى ترك الأمر حتى يوم الآخرة لتتحدد حقيقته من خلال تعامل الله مع المتنازعين، وكذلك في الدعوة التي نادت بها بعض الطوائف من أن حكم معاوية قدر، وموت علي قدر، وأنه لا يمكن مواجهة قدر الله.

هكذا اذن وجد معاوية السند المعرفي لنفسه وللأمويين؛ إلا أن هذا السند المعرفي أثار ردود فعل فكرية متعددة تمثلت في الحركات الكلامية المعارضة للنزعة التسليمية التي نادت بالحرية والمسؤولية الإنسانية، من هنا أيضاً بدأت النزعة التكاملية والتصادمية للفكر، فالقدرية تتصادم مع الجهمية في نواح وتتكامل معها في نواح أخرى والمعتزلة تأخذ من الحركتين وتكاملهما وهكذا وجد بين باقي الحركات الفكرية والسياسية والدينية صدام وتكامل. من هنا ركزنا على المنظور الشمولي في تناولنا لهذه الظاهرة وذلك بالنظر إلى جذورها وأبعادها الفكرية والسياسية والدينية حتى يتسنى لنا النظر إلى الخطاب الفلسفي الإسلامي في علاقاته التكاملية والتصادمية مع الخطابات الدينية والعلمية والسياسية محاولين - ما أمكن ذلك - السير وراء البحث وليس أمامه ليوصلنا عبر الوثائق المتاحة إلى ما يمكن أن تقدمه

هذه الوثائق، إذ إنَّ سيرنا أمام البحث يعني أننا سنوجهه إلى فكرة مسبقة أو فهم مسبق ننطلق منه، مما سيفقده الكثير من موضوعيته ويطبعه بالكثير من الذاتية، فكما يقول إفلاطون «علينا أن نستسلم للبحث استسلام السفيه للرياح الهابة»(١) تلك في نظرنا هي أكثر السبل نجاعة في التعامل مع التراث: أن ننفصل عنه في مرحلة الدراسة والفهم حتى يمكننا قراءته قراءة نقدية لا تختزله في أطر جامدة وتاريخ ميت يراد احياؤه، بل نتعامل معه كتاريخ حي يضج بتفاعلات سياسية واجتماعية ودينية تشكل علاقاتها المتبادلة مادته وتسمه بطابعها ذلك فيما يتعلق بالطريقة التي نتعامل بها مع التراث، إلا أنَّ ذلك لا يعني أننا نجرده من أية أهمية فيما يتعلق بالحاضر بل العكس هو الصحيح فنحن نرمي من وراء كل هذا الحرص على فهم التراث كما هو إلى هدف وحيد هو أن نعيش تراثا ونفهمه حق فهمه، وهذا التراث لم نصنعه على هوانا، بل تراثا يعيش في حاضرنا كماض، إذ لم يعد من الممكن أن نستحضره في حاضرنا إلا كتجربة إنسانية تقع ضمن موقع معين من خط تجارب الإنسانية الطويلة وهي تجربة يجب أن نبني تجربتنا إنطلاقا من الشروط الموضوعية لنا، وليس من شروطها الموضوعية، أنَّ اشكالات سياسية كالتساؤل حول أيهما أحق بالخلافة: علي أم أبو بكر؟ ومدى شرعية إمامة المفضول لم تعد تهمنا الآن في شيء رغم أنَّ طوائف كثيرة منا لا تزال تتحدد انطلاقا من إجابتها على هذه التساؤلات، إذ أنَّ ذلك لا يعني أن حاضرنا هو الذي يطرح هذه التساؤلات، وإنما يعني أن هؤلاء الذين يعيشون هذه الاشكالات هم الذين يعيشون في بداية القرن الأول للهجرة وبالتحديد في اليوم الذي توفي فيه النبي كذلك لا نعتقد أن اشكالية كالتساؤل حول أيهما أوثق معرفياً: العقل أم النقل؟ لا تزال تجد لها مبررا اليوم، ذلك أن النقل ليس أكثر مما يفهمه منه العقل، فالعقل هو الذي(٢) يتحدث باسمه وباسم النقل لأنه ليس هناك نقل يستطيع

(١) إفلاطون: جمهورية أفلاطون/ ترجمة: حنا خباز، ص: ٨٧.

(٢) في أخريات هذا القرن ألف الخميني كتاباً ينظر فيه الحكومة الإمامية يؤكد فيه على قدسية الفقيه ومعصوميته/ أنظر: محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ترجمة: هاشم صالح/ مركز الانماء القومي - بيروت/ ط١/ ١٩٨٦.

التحدث عن ذاته وهذا هو الحال مع معظم اشكالات التراث التي أثارت جدل أصحابه، كلها اشكالات انبثقت عن بيئة فكرية تختلف تماما عن البيئة التي نعيشها نحن الآن، فالبيئة إذ ذاك بيئة حضارة منتصرة حاكمة تشرّع للحضارات الأخرى وتمتص مايفيدها منها بدون خوف من أي مشرّع خارجي باستطاعته أن يقول لها هذا خطأ وهذا صواب، لذلك لم يكن الفلاسفة الإسلاميون والمؤرخون الإسلاميون يجدون أي حرج في تقديم فلسفة أو تاريخ الأمم الأخرى كما يريدون هم، أما نحن فإنَّ ما يجب أن نهتم به يصدر الينا وهو مصحوب بالطريقة التي يجب أن نفهمه بها بما في ذلك تراثنا، فالمستشرقون هم الذين قدموا لنا المفكرين الذين يجب أن ندرسهم والطريقة التي يجب أن ندرسهم بها ومؤرخوا الفلسفة الغربية هم الذين قدموا لنا ديكارت وهيغل وكانط بوصفهم قمم الفكر النظري وهكذا في سائر الموضوعات التي نتناولها اليوم.

لذلك نعتقد أن الاشكالية المركزية الآن هي: كيف نبني وعينا الخاص بنا؟ كيف نرى بعيوننا نحن وننهج مناهج تصلح لدراسة حاضرنا وماضينا ذلك أن حاضرنا يحتاج إلى مناهج أخرى تلك التي صممها الآخرون لدراسة حاضرهم ونفس الشيء بالنسبة لماضينا؟

إنه لفرق شاسع بين أن تفكر الأمة من موقع المشروع وأن تفكر من موقع التابع، وهذا بالضبط مايجعل تراثنا اليوم لايمثل بالنسبة لمعظمنا إلا دور المخدر الذي يهرب إليه من الحاضر المزري، فيقدم له كل ما يفقده من معرفة وسلطة، حيث كان الرشيد يقول للغيمة: امطري حيث شئت فسوف يأتي إلي خراجك! وحيث كان ابن النفيس مكتشف الدورية الدموية وابن فرناس مخترع أول محاولة للطيران! من هنا اكتسب هذا التراث قدسية أشبه ماتكون بالتقديس الاسطوري، فأصبح سلسلة أمجاد وبطولات وإكتشافات علمية! خاليا من أي أخطاء أو نقاط سوداء، على الأقل في عصوره الذهبية، أما جانبه الآخر المليء بمؤامرات الفقهاء على المفكرين والفتاوى التي أطاحت برؤوس مفكرين كثيرين واسكتت آخرين كثيرين أو ألقت بهم في السجون. وأما تملق مفكرينا لحكامنا وحركة فكرهم مع هؤلاء الحكام يؤلفون لهم

«كالمنصوري» و«المستظهري» و«القادري» الخ واما ذلك الجهاد المرير وتلك المنعرجات المعقدة التي أخذها الرأي حتى يعبر عن نفسه فكل تلك الأشياء لا تثار إلا عرضا ولا من يتوقف عندها ليتفحص نتائجها وآثارها في هذا التراث مثلها مثل ذلك الماضي العربي السابق على الإسلام والذي يكاد يتم شطبه من التأريخ للفكر العربي إلا في حالات نادرة، أو إذا التأريخ للأدب العربي مع مايثار حول الأدب الجاهلي من شكوك. وذلك تحاشيا للأحراج الذي يسببه الدخول في تأريخ بدون وثائق.

إنَّ تقديس التراث لايخدم الماضي ولا الحاضر وإنما الذي يخدمها معاً هو مراجعة التراث ونقده ومحاولة تجاوزه وليس الهروب إليه.

تلك كانت إلماعات خاطفة إلى المحددات المنهجية التي ستواجه البحث، تعرضنا لها للاجابة على السؤال الذي طرحناه في بداية هذه المقدمة. وهوالسؤال عن القراءة المنشودة من وراء هذه الاطروحة حيث أوضحنا إلى أي حد يمكن اعتبار هذه القراءة جديدة وإلى أي مدى استفدنا من القراءات السابقة. وكذلك بعض الدراسات الهامة لباحثين آخرين أشرنا إليهم أو سنشير إليهم أثناء البحث. كما ألمعنا إلى الصعوبات المتعلقة بالمراجع المفيدة في بحث كهذا وهي الصعوبات المتمثلة في ضياع معظم انتاج هؤلاء الفلاسفة ومعاصريهم والطريقة التي كانوا يكتبون بها وما تتسم به من عيوب منهجية كذلك أشرنا إلى الطريقة التي نعتناها بالموضوعية، أما الحاضر فنرى فيه ما يجب أن نعمله من أجل المستقبل، وليس من أجل الماضي إذ أن اشكاليات الحاضر لايمكن طرحها على الماضي من أجل حلها. هذه هي النقاط التي ناقشناها في محاولتنا للأجابة على ذلك السؤال.

منهج الدراسة وهيكليتها:

لم يأت هذا البحث ليعرض فلسفة أي من الفلاسفة الذين تعرض لهم، كما لم يكن من أهدافه أن يقدم سيرهم وأطوار حياتهم، فهذه أمور تكفل مؤرخوا الفلسفة

بها، ولا يهمنا ان كانوا قاموا بالمهمة كما ينبغي أو قصروا في ادائها، أنَّ مهمة هذا البحث هي النظر في الشروط الموضوعية والذاتية التي تقف وراء صياغة الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي وهو موضوع أقرب إلى سوسيولوجية المعرفة منه إلى تاريخ المعرفة، إذ أنَّه يهتم بظاهرة منهجية تطبع الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي هي ظاهرة (الازدواجية) هذا من جهة ومن جهة أخرى سوف نحاول ربط هذه الازدواجية وأثرها بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر ،كما ونحاول كذلك واستنادا إلى المعطيات التاريخية المتوفرة على حياة هؤلاء الفلاسفة وعصرهم أن يعثر على الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية التي كرست هذه الظاهرة في فكر فلاسفة الإسلام، وذلك ما يجعل القاريء غير المتخصص لا يستطيع الاستفادة منه كثيرا في فهم فكر فلاسفة الإسلام أو التعرف على الموضوعات التي طرقوها، لأن الأهتمام ينصب أساساً على النقاط التي تعكس بوضوح أثر شروطها أو بتعبير أدق شاهد لخطتها التاريخية إلا أن ذلك لم يمنع وجود مباحث كثيرة تعرض نقاطا أساسية من فلسفة هؤلاء الفلاسفة كما لم يمنع من التعرض - عندما يتطلب الأمر - لمناقشة بعض الطروح الفكرية التي طرحها بعض المفكرين المعاصرين حول الفلسفة الإسلامية لذلك جاء هذا البحث بشكله العام متقاطعا في كثير من جوانبه مع عمل مؤرخ الفلسفة الإسلامية ،لكنه تقاطع عرضي وشكلي. ان هذا الموضوع لم يأت عفوا بل جاء نتيجة الشعور بأهمية الكشف عن مظاهر هذه الظاهرة الفكرية وجذورها التاريخية، من أجل فهم أوضح لفكرنا الفلسفي العربي الإسلامي، ومن أجل الخروج من القراءات الأيديولوجية التي تصوغ ثقافتنا وتاريخنا وفق أهدافها وغاياتها وليس وفق شروطه وأهدافه. وقد لاحظنا أنَّ هناك أسماء فكرية بارزة في تاريخنا الفلسفي هي التي انصبت عليها القراءات المعاصرة، وبذلك تعرضت للكثير من سوء الفهم والقليل من حسنه فركزنا نحن أيضاً على هذه الاسماء وذلك لهدفين أساسيين، حيث سيتيح لنا تناول هذه الشخصيات الفلسفية من أن نعبر عن رأينا المتواضع بصدد بعض الآراء التي طرحت حول فكرنا من جهة، ومن جهة ثانية سيعطي اقتصارنا على بعض هذه الشخصيات هذا البحث نوعا من التحديد ويجنبه السباحة في فكر فلاسفة

اسلاميين بدون وجوه أوأسماء، كما أن ربطها بالشخصيات المعاصرة سوف يثري البحث الذي بين أيدينا، غير أن شعورنا بأنَّه من الظلم للفلسفة الإسلامية، وللفلاسفة الإسلاميين الاقتصار على مجموعة من الاسماء، وقصر فلاسفة الإسلام عليهم، اضطرنا إلى وضع مدخل عام أوضحنا فيه أهداف هذا البحث والأسباب التي جعلتنا نقتصر على هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم، ثم خصصنا الباب الأول من أبواب هذا البحث لتحديد البيئة الفكرية المؤسسة للفلسفة العربية الإسلامية، وقد أشرنا ضمن تناولنا لهذه البيئة إلى أثر المتكلمين والمترجمين في تأسيس الفلسفة العربية الإسلامية وبذلك أشركناهم بقدر مايستحقون مع فلاسفة الإسلام كما تناولنا ضمن هذه البيئة أيضاً أثر الحكام الهام في صياغة الفلسفة الإسلامية وتوجيهها وجهتها الخاصة ناظرين اليهم بوصفهم مصدرا من مصادر الفلسفة الإسلامية مثلهم في ذلك مثل الفلاسفة القدماء لأن فكر هؤلاء الفلاسفة ظل دائما يفهم من طرف فلاسفة الإسلام انطلاقا من توجيهات الحكام أو على الأقل انطلاقا مما يمكن أن يسكتوا عليه، وعلى ماتقدم كان الاهتمام كذلك في توضيح معنى الاشكالية المنهجية والاصول التكوينية لظهورها حيث التعريف بدائرة الاشكال في عموميتها فمعرفة هذه الدائرة يبين الأسباب المباشرة والأخرى الغيرمباشرة، في ظهور مشكلة العلاقة بين المنهج المتبنى والتراث الماضي. وللمزيد من الوضوح حاولنا اضاءة معاني مفاهيم المنهج، والاشكالية، والتأويل، والتراث. وخيوط العلاقة بين هذه المفاهيم وكيف تكون في ترابطها نسيجاً دلالياً يعبر عن حال ثقافي قائم في ساحة الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ثم حاولنا النظر في النتاج الفلسفي والوعي المنهجي العربي المعاصر. من خلال دراسة بعض المناهج وطرق توظيفها واستعمالها للمفاهيم في مسألة حيوية هي مسألة التراث ومحاولات تحدده.

وإنطلاقاً من المعطيات التي حصلنا عليها في الباب الأول حاولنا في الباب الثاني والثالث أن نقوم بتطبيق تلك المعطيات على فكر بعض فلاسفة العرب المعاصرين وقد حددنا منهجية الاختيار لهؤلاء الفلاسفة وفاقا مع احتياج البحث لكل شخصية تثري بحثنا هذا، حيث قمنا في الباب الثالث بدراسة بعض رواد

المناهج الفلسفية من الفلاسفة المعاصرين والذين أقدموا على بلورة اسلوب منهجي وكانت لهم الريادة في دراسة الموروث الفلسفي العربي الإسلامي، ثم تعرضنا في فصوله التالية إلى أبرز الشخصيات المنهجية الفلسفية والتي نهضت بدور تأويلي للتراث كما تبناها أو مثلها فلاسفة ومفكرون عرب معاصرون من أمثال زكي نجيب محمود وحسن حنفي والذين مثلوا الموقع البنائي للنظرية التراثية السلفية والرؤية المنهجية الوصفية لاعادة التأسيس لتجديد التراث.

ثم كان علينا في هذه الدراسة النظر في النتاج الفلسفي والوعي المنهجي العربي المعاصر، وخصوصا وقد أصبحت الساحة الثقافية والفكرية العربية تدوس أرضها مناهج مختلفة الاتجاهات ومتعددة المشارب. فحاولنا دراسة بعض مفكري هذه المناهج وطرق توظيفها وأستعمالها للمفاهيم وبالتحديد في مسألة حيوية هي مسألة التراث ومحاولات تجديده. المسألة التي تجاذبتها تأويلات مختلفة بل ومتناقضة. ولربط الجانب التراثي بالتأويل العلماني للتراث كان لا بد من دراسة منظري هذه التوجه الفلسفي وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة محمد عابد الجابري ومحمد أركون.

وعموماً كان ترتيب المادة المدروسة خاضعا لضرورات منهجية أولا وبنائية ثانيا وتاريخية ثالثا، أي الطريقة ووضوح المفاهيم والنظرة الشاملة للتراث، ثم تأتي مرحلة الزمنية، كذلك انطلقنا من النص إلى النص. فبحث الاشكالية في سياق التماثلية التي تدخل عوامل السياق اللاامتماثلي النظر لمسببات القول هذا في الفكر العربي لأنه ينقلنا إلى استراتيجية أخرى في البحث.

أخيراً انتهينا في الخاتمة إلى مارأينا أنه الدرس الذي يستطيع هذا البحث أن يقدمه والرسالة التي ينادي بها.

إنه طموح أكبر من موقعنا العلمي وكفاءتنا في البحث. من هنا فان أكثر مايمكن لهذا البحث أن يقدمه هو أن يقول لمن لديه الكفاءة، إن هناك ظاهرة فكرية هامة يجب دراستها، وهي (اشكالية المنهج وازدواجية الخطاب الفلسفي لدى فلاسفة الإسلام). هذا إن لم يكن تقييمنا لهذه الظاهرة مبالغا فيه.

أهميـة الموضـوع:

سؤالنا الآن هو السؤال المتعلق بعنوان هذه الاطروحة (اشكالية المنهج وازدواجية التراث) ماذا نعني بهذه الازدواجية؟ ومن هم فلاسفة الإسلام الذين نعنيهم هنا؟ وقد يرى البعض إن هذا السؤال كان الواجب طرحه منذ البداية، إلا أننا لم نجد ضرورة لذلك بل فكرنا أحياناً في تجاهله وعدم طرحه، وذلك لأنه في نظرنا سؤال تقليدي لايملك مبرراً لاحتلال الصدارة في بحثونا. إنَّ العنوان كما طرحناه يوضح في رأينا المقصود من البحث إذ لا نعتقد أن هناك انسانا على معرفة ولو قليلة بالفلسفة الإسلامية إلا ويشعر أن بعض فلاسفة الإسلام على الأقل صاحب فكر مزدوج، ومع ذلك فلا بد هنا أن ننبه إلى أننا لا نقصد بلازدواجية تمييز الفلاسفة في الإنسان بين نفس وبدن، وان كنا قد نتعرض لذلك أحياناً، بل نعني ذلك الصراع الذي يحكم الفكر الإسلامي بين العقل والنقل كما يقول المتكلمون أو الدين والفلسفة كما يقول الفلاسفة أو العقيدة والشريعة كما يقول المتصوفة أو الظاهر والباطن كما يقول الإسماعيليون نعني بالازدواجية ذلك الصراع بين الرأي والسلطة الذي انعكس على الخطاب الفلسفي الإسلامي فقسمه إلى خطاب إلى الخاصة وخطاب إلى العامة. نعم قد يوجد لدى الفيلسوف الواحد خطاب كلامي وخطاب صوفي، وخطاب فلسفي، وهو أمر قد يجعل من الأنسب أن نقول «تعددية» بدل كلمة «ازدواجية» لكننا إذا رجعنا إلى محددات هذا الخطاب نجد أنه من حيث المنطلقات ينطلق من مرجعيتين أساسيتين هما الدين والفلسفة ومن حيث التوجهات يهدف إلى خطاب فئتين من الناس، عامة، خاصة. لذلك رأينا إن كلمة «ازدواج» هنا أدق من كلمة «تعدد». أما السؤال المتعلق بما إذا كنا نخرج من دائرة الفلسفة وعلم الكلام والتصوف؛ فهو سؤال يحتاج إلى مناقشة؛ ذلك أن علم الكلام والتصوف علمان نشا في استقلال عن الفلسفة ولم تكن علاقتهما بها ودية في الغالب، فمعظم المتكلمين يكفرون الفلاسفة ويعدونهم من الفرق الضالة. ولم يكن المتصوفة يقدّرون الفلاسفة لأنهم في نظرهم أصحاب استدلال، والمعرفة ذوقية كشفية وبالتالي فالفلاسفة ليسوا أصحاب معرفة حقيقية.

إلا أنه بالرغم من العداء الظاهر من طرف المتكلمين والمتصوفة للفلسفة، فانهم ظلوا ميالين إلى استعارة بعض مناهجها ومشاكلها كما يظهر من آراء بعض المعتزلة، وبعض المتصوفة.

إننا إذا لم نأخذ هؤلاء الفلاسفة سواء من القدماء أو المعاصرين بوصفهم هم وحدهم الفلاسفة الذين ينطبق عليهم اسم فلاسفة الإسلام، وانما أخذناهم لأنهم يمثلون ذلك التداخل الصميمي بين هذه العلوم في الثقافة الإسلامية وهو تداخل لا يقتصر فقط على هذه العلوم، وإنما يمتد إلى معظم فروع المعرفة الإسلامية كالفقه واصوله والنحو والبلاغة، وهذا مانبه إليه كل من الاستاذين علي حرب والدكتور طه عبد الرحمن.

وليس فقط تعدد الخطابات الفكرية لدى هؤلاء الفلاسفة هو ما جعلنا نختارهم دون سواهم، بل هناك ميزة أخرى تعطي هؤلاء الفلاسفة أهمية خاصة وهي سمة التنافي الجدلي حيث أن كل واحد منهم ينطلق من الآخر ويعمل على تجاوزه والقطع معه، وبالتالي فنحن لم نقتصر على هؤلاء وانما ركزنا عليهم بوصفهم نماذج يمكن من خلالها توزيع الاشارات إلى أكبر كم ممكن من مظاهر هذه الازدواجية في الفلسفة الإسلامية بدون أن نفقد الاطار المحدد الذي ينظم حركتنا وهي هذه القمم الفكرية الإسلامية التي تفتح أمامنا الفلسفة الإسلامية من أوسع أبوابها. بقي أخيراً أن نؤكد مرة أخرى إن تناولنا هذا البحث ليس من أجل التاريخ أو عرض أفكار مرت عليه قرون عديدة من الزمن أننا تناولناه حتى ندرس العوامل المؤدية لخطاب اسلامي يساير تطورات تساعد للوصول لهدفين راهنين:

أولهما: ازاحة بعض سوء الفهم الذي يتعرض له تراثنا الفلسفي وشخصياته بسبب الرؤى وحيدة الجانب وذات النيات الايديولوجية وهذا الهدف شرحناه في مكان سابق من هذه المقدمة.

ثانياً: وهذا هو الأهم، العمل على تحرير فكرنا المعاصر من سلطة هذه العوامل وذلك بكشفها حتى لايستمر بوعي أو بدون وعي في الازدواج، لأن فكرنا

المعاصر لا يزال يعاني الكثير من التردد وعدم وضوح الأهداف الناتج عن عدم وضوح المنطلقات، وعدم صلابتها، وهي مظاهر بدأت تترك آثارها السلبية على هذا الفكر ومن ضمن هذه الآثار تلك الأزدواجية التي قلما تخلوا منها كتابات أي مفكر من مفكرينا المعاصرين والتي يمكن أن نضرب لها مثلا بفقرة، وهي دعوة الجابري إلى توظيف الجوانب الليبرالية من التراث لتشييد مدينة العرب الاشتراكية. إنَّ السلطة عن طريق العنف وما يمثله من خطر على الفلسفة بوصفها خطاب الحرية كبلت خطابنا الفلسفي القديم متسترة وراء الدين، حيث اعطت لنفسها حق تأويله وفق مصلحتها، وهي اليوم لن تعجز عن صناعة أقنعة أخرى تستطيع من خلالها أن تفرض رغبتها، إلا أن الفلسفة مفهومة كخطاب للعقل والحرية، بوصفهما مبدأين وليسا شعارين، وعليه يجب أن نتحرك انطلاقا من مرجعيتها - العقل والحريةأ وليس من أي مرجع آخر.

ذلك مافعلته الفلسفة عندما ولدت مع سقراط وهوما يجب أن تحافظ عليه والافقدت أهميتها التنويرية التي هي أهم مبررات استمرارها، وأصبحت خطابا تبريريا يحمل أكثر من صوت وأكثر من مرجعية، وعندها يأتي الازدواج عندما يحمل الخطاب الفلسفي صوت قائله وصوت السلطان الذي يحكمه وصوت الجماهير التي يداهنها. من كل هذه الهموم انطلق هذا البحث، فماذا سيمكنه تحقيقه؟ ذلك ماسنراه في الفصول الآتية ونرجو أن لا يكون مخيبا للآمال.

مصادر الدراسة ومراجعها:

وقفت الدراسة على ضربين من المصادر البحثية والتأليفية:

الأول: مايخص ازدواجية التراث والذي يمثل القسم الأول من الاطروحة.

الثاني: يخص منهج الخطاب المعاصر واشكالياته ومستجداته، فيما يخص القسم الأول، استقينا مادة البحث من مصادر متعددة كان من أهمها: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، رسائل فلسفية للكندي والفارابي، فصل المقال

وتهافت التهافت وبداية المجتهد لابن رشد، منطق المشرقيين لابن سينا، مقدمة ابن خلدون. أما مراجع المنهج فتم الاعتمادعلى أصولها ،منها: مناهج البحث العلمي لعبد الرحمن بدوي، تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، فيما بين الفلسفة والتراث ومشروع رؤية جديدة للفكر العربي لطيب تيزيني، بنية العقل العربي والتراث ومشكل المنهج وتكوين العقل العربي والخطاب العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري، والتأويل والحقيقة والفارابي بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة ومداخلات وغيرها لعلي حرب، والتراث والتجديد والفلسفة والتراث وفي الفكر الغربي المعاصر ومتى تموت الفلسفة وغيرها لحسن حنفي، وخطاب التناهي والخطاب الكثير والفكر العربي مطاع الصفدي.

وبعد: فإنَّ هذه الدراسة المتواضعة، لا بد وأن يشوبها النقص شأنها شأن أي صنيع بشري، على الرغم من أي جهد، وصدق العناية، وشدة المعاناة في أن تخرج هذه الدراسة صورة عن شغف الباحث بهذا الشأن العلمي.

تمهيد
في تحديد المفاهيم

في ما يلي، نعمد إلى تحديد المقصود بالمفاهيم المستخدمة في الأطروحة، محاولين تتبع استخدامها في المعاجم الفلسفية والموساعات وما اصطلح عليه الكتّاب في استعمالهم لها. والقصد من هذا إعطاء المعنى المألوف، والذي يلقي استحساناً وقبولا ؛لنقرر في ما بعد ما نفهمه نحن بهذا المفهوم أو التعبير.

أ - إشكاليات: لغةً، يقال أَشْكَلَ، إشكالاً، وأشكل الأمر أي التبس. وأمور أشكال: ملتبسة. وبينهم أَشْكَلَه أي لبس(١).

وثمة من ميَّز معنيين للفظ إشكال (probematique) اصطلاحاً ومعنى دارجاً. «ففي الاصطلاح: الإشكال: صفة لما لا يبين فيه وجه الحق،ويمكن أنْ يكون صادقاً إلا أنَّه لا يقطع بصدقه. وفي المعنى الدارج، لما هو مشتبه ويقرر دون دليل كافٍ، ومن ثم يبقى موضع نظر»(٢).

وهذا التمييز المشار إليه، في ما تقدم، يبدو أنَّه تمييز منطقي ومعرفي. فنقيض الصدق في القضية المنطقية هو الكذب. والراجح أنَّ الأمر قد يكون صادقاً غير أنَّ لا إثبات بالبرهان على مثل هذا الإحتمال؛ أي يعوزه اليقين، هو قضية احتمالية. فمعرفياً لا يمكن الاستناد إلى أحكامه على أنها صحيحة، ثابتة.

هذا في جانب. وفي جانب آخر الإشكال يبعث على الشك في صحة أحكامه،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة شكل.

(٢) كرم وهبة، وشلالا: المعجم الفلسفي، مادة إشكال.

ذلك لأنَّ مقدمات هذه الأحكام ليست يقينية، فهي لا توصل إلى نتائج حتمية لذا تبقى موضع نظر، أي تأمل وبحث.

وفي هذا السياق يظهر أنَّ الفكر يتعين عليه أنْ يقف حائراً، عاجزاً عن تقرير الأمر، أي أنَّ إشكالاً طرأ على الفكر فأدَّى به إلى التوقف عن قول شيء جازم في ما هو معروض عليه. فمفهوم الإشكال يرتبط (بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أنْ يكون في حوزتنا أي مؤشِّر واضح إلى ما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات)[١].

هنا، ينظر إلى مفهوم الإشكال من منطلق الموقف المتعين في المعالجة، باعتبار أنَّ احتمالات الموقف متساوية لجهة غياب ما يحمل على ترجيح أحدها، فيبقى القرار معلقاً.

وقسَّم الباحثون الإشكال إلى ديني وعلمي وفلسفي. وما يعنينا نحن في هذا العمل هو الإشكال الفلسفي.

إنَّ مرد بروز الإشكال الفلسفي يكمن في أن لا إمكانية للتثبت من صدق تصوراته وأحكامه، بالنظر إلى كون مقدماتها إمَّا أن تأتي كمسلمات وامَّا أنَّ البعد الميتافيزيقي يتحكم فيها؛ فتضحي خارج التجربة، ويتعذر من ثم اختيار صدقها أو كذبها.

والإشكال الفلسفي ينشأ في الحالات حيث يبرز تباين بين معتقدين أو أكثر أو بين مبدأين أو تصورين أو أكثر من المعتقدات أو المبادىء والتصورات التي نعتبرها اساسية لحياتنا أو ضرورية لفهم العالم حولنا أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً أو مبدأ أو تصوراً من النوع المشار إليه غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير معقولة أو خارقة في ظاهرها[٢].

وفقاً لهذا المنظور، يظهر أنَّ سببين، خارجياً وداخلياً، يؤديان إلى نشأة الإشكال الفلسفي فمن الخارج يتولد الإشكال من تعارض المبادىء والتصورات

---

(١) عادل ضاهر: الموسوعة الفلسفية العربية، مادة إشكال.
(٢) عادل ضاهر: م. ن، ص: ن.

التي نراها ضرورية في حياتنا على الأرض أو هي ضرورية لفهم العالم وتفسيره: إنَّه إشكال إيديولوجي ومن الداخل يتأتى الإشكال عندما يظهر أنَّ المبدأ أو التصور على تناقض في ذاته وغير منسجم في وحدته، فمقدماته لا توصل إلى نتائج طبيعية، وهذا إشكال معرفي.

على أننا نميل، بعد هذا التحليل، لاستخراج مفهوم الإشكال - كما سنصطلح على إستخدامه في هذه الأطروحة من هذا الفهم. ذلك لأنَّ تحديد خصائص افشكال كتصور أو أكثر، فيه ما يلائم خدمة الأغراض المرجوة في هذا العمل.

فالإشكال في الطرح «الأصولي»- أياً كانت هوية الأصولية - يكمن في جملة المباديء أو المدركات الثابتة وحركة المباديء أو المفاهيم المستجدة والمتغيرة بتأثير من فعل العلم وخبراته.

وما يعنينا - ها هنا - ليس تأمل المباديء التي تفسِّر العالم وكيفية خلقه، ولا تحليلها أو نقدها، إنما الذي يهمنا هذا التعارض أو التضاد، أو ما يتراءى لنا أنه تعارض وتضاد بين المباديء المركوزة في الذهن والمفاهيم الوافدة إلى العقل بتأثير التجربة والدليل اليقيني.

ويهمنا لفت الإنتباه إلى أنْ تناول مفهوم الإشكال لا يبحث في مباديء الشريعة الإسلامية بذاته أو بمحاكمتها وفقاً لقضايا العلم. فليس هذا ما نطمح إليه لا من قريب ولا من بعيد، بل قد تكون أعجز عن الخوض في مسائله.

والشيء الذي نتطلع إلى مقاربته ودرسه درساً موضوعياً هو التفكّر على قاعدة أصول الإسلام في قضايا الحياة كما هي في وقتنا هذا، وكما ظهرت تجلياته وتعبيراته في فكر الأئمة المسلمين العرب المعاصرين المدروسين في الأطروحة، وما في هذا التفكُّر من إشكاليات والتباسات.

وملاحظة هنا، جديرة بأنَّ تسجيل في هذا السياق، ألا وهي أنَّ الفكر الإنساني على وجه العموم، لا بد أن يحمل في طياته وثناياه إشكالات من نوع ما. وهذه خاصية عامة - على ما نزعم - من الممكن أن تتلبس الفكر الإسلامي، بما هو تفكّر

من منظار مباديء الدين الحنيف، أي تفكّر صادر عن كائن بشري، أي بما هو معطي غير إلهي.

وبهذا الفهم يهبط الفكر من علياته القدسي، ويبقى معرضاً للنظر والكلام، معه أو عليه. ومن هذه الملاحظة التوضيحية، نلج باب تقديم التحديد الذي نراه للإشكال.

وقبل صياغة هذا التحديد، نسجل ثلاثة عناصر مكونة للإشكال:

١ - نوعان من التصورات أو المباديء أو أكثر.

٢ - التعارض بين هذه التصورات والمباديء.

٣ - حل هذا التعارض بالفكر لا يحمل أحكاماً قاطعة ويقينية يمكن البرهنة عليها.

ويتولد من هذه العناصر صعوبات تواجه النظر الفكري، مما يفسح في المجال أمام أطروحات جديدة. فالإشكال - كما سنعمده - هو جملة الأحكام التي تتضمنها أطروحات معينة حول مسألة ما وتبقى معلقة، أي غير جازمة بالنظر لما في التصورات، والمباديء التي تستند إليها، من تعارضات.

مفهوم المنهجية:

قبل التحدث عن بعض أبرز المنهجيات الفلسفية عبر تأريخ الفكر الإنساني، ولا بد من الاشارة إلى مفهوم المنهج وماهيته.

مفهوم المنهج: في مسحنا للغة، نجد معنى كلمة منهج، سواء كانت في اللغة الفرنسية «sothode» أو بالانكليزية «mo method» المعنى نفسه في اللغات الأخرى كاليونانية والايطالية وغيرها.

وتعني الكلمة في كل هذه اللغات الطريقة أو الاسلوب أو التنظيم.

وفي اللغة العربية: «هي الطريق الواضح، أو الاسلوب. ويقول أصحاب

المنطق أنَّ المنهج: هو فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة ،إما من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين»[١].

والمنهج يعني أيضاً: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى إلى نتيجة معلومة.

✍ **وهناك نوعان آخران للمنهج:**

أحدهما: للكشف عن الحقيقة، ويسمى التحليل أو المنهج، ويمكن أن يدعي منهج التجديد أو الابتكار والاختراع، وهو الخاص بتعليلها للآخرين بعد أن نكون قد اكتشفناه.

والثاني: ما يسمى بالتركيب أو بمنهج التأليف.

ومن خلال هذه المقدمة سنعرض لأهم وأبرز المنهجيات الفلسفية في تأريخ الفكر الانساني، وتحديد ذلك يشمل:

- أبرز المنهجيات في الفكر اليوناني.
- أبرز المنهجيات في الفكر الإسلامي.
- أبرز المنهجيات في العصور الحديثة.

---

(١) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، الكويت و«كالة المطبوعات»، ط٣، ١٩٧٧، ص: ٧.

أولا: في الفكر اليوناني

سقراط ومنهجه الفلسفي في الفكر اليوناني «٤٦٨ - ٣٩٩»[١].

شخصية سقراط وكما تبدو لنا، انما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني. فقد تبين من خلال الدراسات الفلسفية أنَّ السوفسطائيين، قد أثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقولهم بنسبيتها ومن ثم باستحالتها، ومن ثم تناقشوا في هذه المسائل في الاسواق، فشككوا الناس في عقائدهم، بحيث لم يكن مجال لاستمرار العلم والمعرفة ما دام الإنسان مقياساً لكل شيء. وكأنَّ هذا الهجوم السوفسطائي قد ايقظ الذهن «الفكر» اليوناني لكي يعود فيتناول معارفه جميعاً بالنقد والتمحيص، ويعيد بناءها على أساس منطقي سليم، وهذا الدور كان على شخص كسقراط أنْ يلعبه فكانت رسالة سقراط أنْ يعني تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس وبذلك يثبت ما انكره السوفسطايين من وجود الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي. وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الاشخاص، فليس العقل كذلك، انما هو عالم مشترك عند جميع الناس، وما دمنا قد سلمنا بأنه أداة المعرفة، فقد وصلنا إلى نتيجة مفادها، أنَّ الحقائق الخارجية ثابتة، لأنَّ الناس جميعاً يرونها بمنظار واحد: وهو العقل الذي لا يختلف ادراكه في شخص من شخص آخر، تلك هي نظرية المعرفة التي أعلنها سقراط، والتي تقوم على أساس الادراكات العقلية بدون الحسية، فتوصلنا إلى حقائق الأشياء كما هي في الخارج مستقلة عن الإنسان، وتلك المنهجية الفلسفية تضمنت مرحلتين[٢]:

المرحلة الاولى: مرحلة التهكم

المرحلة الثانية: مرحلة التوليد

---

(١) زكي نجيب وأحمد أمين «قصة الفلسفة اليونانية» مصر، مكتبة النهضة، ط ٨، بدون تاريخ، ص: ٢٣.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العلم، ط ١، بدون تاريخ، ص: ٥٢.

وفي المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ثم يلقي الاسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلمونها، فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الاقرار بالجهل، فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العالم . . وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائي الزائف واعدادها لقبول الحق.

وفي المرحلة الثانية: «التوليد» كان يساعد محدثية بالاسئلة والاعتراضات التي أقروا انهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم اكتشفوها بانفسهم. فالتوليد هو استخراج الحق من النفس.

وكان في جدله يعني كل العناية بجد الالفاظ والمعاني الدائرة عليها الحديث، بخلاف السفسطائيين الذين كانوا يعولون على اشتراك الالفاظ وابهام المعاني، ويتحاشون الحد الذي يكشف المغالطة، وكان يستخدم الاستقراء، فيتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينهما.

أصلح سقراط بنظرية المعرفة كل ما افسده السوفسطائيون، ورد إلى إيمانهم بالحقائق الخارجية، بعد ما اعتراهم الشك فيها، وقد ذهب إلى أنه «لا فضيلة في المعرفة»(١). وكان شعاره: اعرف نفسك(٢). وبهذا حول النظر من المسائل الطبيعية إلى النفس الإنسانية، وابرز دور الاخلاق في سلوك الإنسان حين كان السوفسطائيون يدعون أنَّ الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى، ويرتبون على هذه القضية مقولة مفادها - أن غاية الإنسان اللذة -، وسقراط يقول عكس ذلك فان للإنسان روحاً تسيطر على الحس، وغايته اذن عقلية روحية ولا تتحقق تماماً إلا في العالم الاخر، حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله وفرغت لعلمها الخاص وهو الفكر. وواجب النفس أن تتهيأ للعالم الاخر بممارسة الفضيلة، إذ أنَّ الفضيلة فيخيرها الحقيقي، والفضيلة علم والرذيلة جهل.

---

(١) زكي نجيب محمود، وأحمد أمين: قصة الفلسفة، ص: ١٠١.

(٢) محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، مصر، الدار القومية، ط ٢، ١٩٥٦، ص: ٥٦.

من هنا يتبين لدينا أنَّ سقراط هو المقدمة التي لا غنى عنها كمدخل لدراسة المنهجيات اليونانية الأخرى، أو قل هو حلقة منهجية لا بد منها لربط تاريخ المنهجيات في الفكر اليوناني، وبيان استمراريتها عبر التاريخ من منبعه إلى مصبه.

منهجية أفلاطون الفلسفية «٤٢٧ - ٣٤٧» ق. م[١]

لم يشهد التاريخ فيلسوفاً قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاماً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، إذ كان كل من سبقه من الفلاسفة ضيق الأفق محدود النظر. أما منهجه، فكان يتميز بأنه يدور حول التوفيق والتنسيق، حيث أنه لم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وإن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء، وطريقة التوفيق حصر لكل وجهات النظر في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضرورة، فنحن نجد عنده تغير هرقليطس، وجود بارمنيدس، ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديموقريطس، وعناصر انباذ وقليس وعقل انكساغوارس، فضلاً عن مذهب سقراط، وثمة ظاهرة أخرى تميز بها في منهجيته، هي العمل على تحويل المعتقدات الأورفية إلى آراء فلسفية، أي وصفها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل، لم يزدر شيئاً من تراث الماضي بل انتفع بكل شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه أحد[٢].

إن أفلاطون أول من بحث مسألة الفلسفة لذاتها رغم أن هدفه كان الإصلاح السياسي، في حين وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي من يرد المعرفة إلى الإحساس ويزعم أنها جزئية متغيرة «كالسوفسطائيين» ورأي سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة فوجدها كالتالي:

(١) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» مرجع سابق، ص ١٢.
(٢) المرجع نفسه - ص ١٢.

١ - الإحساس: وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام.

٢ - الظن: هو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، وهذه الأحكام نسبية متغيرة لتعلقها بالمادة.

٣ - الاستدلال: أي عام الماهيات الرياضية المتحققة بالمحسوسات.

٤ - التعقل: وهي عبارة عن إدراك الماهيات المجردة من كل مادة.

ولا شك في أن الإحساس هو أول مرحلة من مراحل المعرفة لدى أفلاطون، ولكن لو اقتصرت المعرفة على الإحساس وحده لما استطاعت النفس أن تدرك الماهيات للأشياء، فوظيفة الإحساس تنبيه النفس وإيقاظها للحكم على الظواهر ولو لم تكن هذه القوة موجودة في النفس، لما كان هناك علم ولا فهم.

أما الظن: فهو حكم على المحسوسات غير مرتبة بمثله، وهو يتغير بتغير موضوعه، وقد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً.

أما العلم: فهو صادق بالضرورة فليس الظن إذن علماً وإنما هو قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم.

أما الاستدلال: والذي يطبقه العلماء في الحساب والهندسة والفلك، فهو منهج أعلى من الظن، ولكنه كثيراً ما يستخرج النتائج الصادقة من المقدمات الكاذبة، ويرغم العقل على قبول بعض النتائج، ولا يقنعه، وسبب ذلك أن العلوم الرياضية تضع مبادئها وضعاً، وتفرضها فرضاً دون استخراجها من مبادئ عليها، فهي إذن معرفة متوسطة بين غموض ووضوح العلم.

وينتج عن ذلك كله أن المعرفة الحقة حاصلة للإنسان بتعقل المثل: إذا حصلت صور هذه المثل في العقل حصل العلم، وإذا لم تحصل فيه لم يستطع أن ينتقل من النسبي إلى المطلق، ومن الناقص إلى الكامل، فالمعرفة إذن حدس واستبصار يستعصي على الوصف، وسبيل المعرفة في منهجية أفلاطون - تتلخص في علمية تطهير النفس من ضلالات الحس، ومجاوزة الإحساس والظن والاستدلال إلى

التعقل والتأمل. وبشيء من التفكير يتم استكشاف المثل في النفس، فالعلم تذكر والجهل نسيان[1].

وخلاصة القول: إن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها، وإن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها، ولا بد من التميز بين العلم والرأي الشخصي، وإلى هنا سار أفلاطون بمنهجيته التي سلكها أستاذه سقراط، حيث انتهى إلى المدركات العقلية وحدها التي يعتبر عنها بالتعاريف - هي العلم - ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذي وقف عنده سقراط، بل تابع السير حتى وصل إلى الحقيقة المطلقة في نظرية المثل.

منهجية أرسطو طاليس «٣٨٤ - ٤٢٢ ق. م»[2]

ما زال أرسطو محط تقدير القدماء بكتاباته التي حظيت بإعجابهم، وقد قال شيشرون: «إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر»[3] ولا شك في إن هذا الإعجاب كان منصباً على مصنفاته الأولى، أما كتبه العلمية فكانت جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض، وتخلو من الحوار والأسلوب القصصي ولا شيء مما يتميز به أسلوب أفلاطون، وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً وللشرح النصيب الأوفر، فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على رسوخ قدمه في الأدب وسمو ذوقه، كما أنه عنى عناية عظيمة بتحديد معاني الألفاظ، وبفضل عبقريته الفذة وضع ألفاظاً جديدة في العلوم والفلسفة وقد تم نقل هذه الألفاظ إلى اللغات الأوروبية وإلى العربية أيضاً... وبهذا يحق لنا أن نقول أن أرسطو هو الواضع الحقيقي للغة العلمية.

(١) يوسف بك كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» مرجع سابق - ص ٧٤.

(٢) محمد علي أبو ريان «أرسطو والمدارس المتأخرة» بيروت - دار النهضة العربية، ط ٤، ١٩٧٦، ص ٧.

(٣) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» مرجع سابق، ص ١١٦.

✍ أما منهجه في التأليف فله مراحل أربع:

أولاً: يعين موضوع البحث.

ثانياً: يستعرض الآراء ويحللها - يمحصها

ثالثاً: يعرف الصعوبات ويسجلها.

رابعاً: يبحث في المسائل نفسها ويقدم حلولاً لها، مستعيناً بالنتائج من المراحل السابقة.

ومن خلال هذا المنهج بحث عن الحقيقة وعن «اليقين» وذلك عن طريق المنهج الاستقرائي «استقراء الجزئيات المادية بواسطة البرهان»(١).

يقول أرسطو: «إن جميع وجوه التعليم والتعلم، على سبيل القياس تنبثق عن ضرب من المعرفة في النفيس من قبل(٢). كما أنه بدلاً من أن يقول بمفارقة المثل للعالم المادي، نقلها إلى عالم المحسوس وجعلها في الأشياء وسماها «الصورة»، فالأشياء تتألف من مادة وصورة، والصورة ماهية أو نوع الشيء وتنتزع الصورة من الأشياء، أولاً: بالحواس، فتتجرد عن المادة الكثيفة التي تبقى في الخارج ثم يتلقاها ما يسمى بالحس المشترك فتصبح الصورة أكثر تجريداً لتكون مثلاً صورة هذا الإنسان المفرد، ثم تنطبع في المخلية لتبقى فيها كصورة فاللإنسان التي تنطبق على كل أفراد النوع، ومن ثم فليس في العقل إدراك إلا وهو سابق في الحس، وفي ذلك يقول عبارته المشهورة «من فقد حساً فقد علماً»(٣). أما عن كيفية تجرد الماهية الكلية من الصورة المتخيلة، وكيف تتحقق بالعقل فيلجأ أرسطو إلى القول: بأن هناك علة فاعلة تحقق تلك الماهيات بالفعل، والقوة هذه يسميها العقل المنفعل، وهناك القوة الثانية، التي تخرج الماهية من القوة إلى الفعل، ولم يعطها أرسطو أسماء. ولكن

(١) فريد جبر «مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي» مقال عن مجلة الشرق المطبعة الكاثوليكية أي بيروت، يقول الأب جبر: «فنظرة العقل المباشر وبمقتضى تلك النظرة يتم اليقين، فكان العقل يدخل بها دخولاً في العلوم الذي ينشق على نفسه ويتضح أمام العقل آنئذ ليكشف عن أسراره.

(٢) ما جد فخري «أرسطو المعلم الأول» بيروت «الأهلية للنشر» ط بدون، ١٩٧٧، ص ٣٤.

(٣) الفارابي «كتاب الجمع رأيي الحكيمين «بيروت» المطبعة الكاثوليكية ط ٢، ١٩٦٨، ص ٣٣.

التقاليد الأرسطية قادر على الوصول إلى معرفة الحقائق كلها وبدون حدود، وبذلك تكون فلسفة المعرفة الأرسطية، شكلت دعماً للفلسفة المثالية والمادية معاً، إذ هي لم تهمل العقل على حساب الشيء، ولم تغفل أهمية الشيء عند إدراك العقل، فالمادة سبقت الموضوع الرئيسي لكل معرفة، وكذلك تبقى غاية المقولة الفكرية تنظم المادة وجزئياتها، ويتضح من هذا أن عقل الإنسان عند أرسطو قادر على الوصول إلى معرفة الحقائق كلها وبدون حدود وبذلك تكون فلسفة المعرفة الأرسطية شكلت دعماً للفلسفة المثالية والمادية معاً. ومن خلال دراستنا لمنهجية أرسطو الفلسفية أرى أنه من المفيد الإشارة إلى منهجيته في المنطق وبخاصة في التحليلات الأولى والثانية، حيث القياس والبرهان والجدل(١).

أ - التحليلات الأولى: أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها، فموضوعها أجزاء القياس والبرهان، وهما آله العلم الكامل، ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما. فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل، والبرهان ينظر إليه من حيث صورته، ومن حيث مادته: فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية. والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوماً بينا ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان. تسمى بالأولى، وفي مقالتان، والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي - تسمى بالثانية - وهي مقالتان كذلك.

ب - التحليلات الثانية: وقد خصصت لفن البرهان مما هو برهان، أي من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع، كما بحث خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات وعلى المطالب العلمية الأسئلة التي تقع في العلوم، وعلى الحد وعلاقته بالبرهان. يبدأ أرسطو بالبحث في أساس العلم فيقول: إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق. والبرهان لديه هو تعريف أول ظاهري للعلة الغائية «قياس منتج للعلم»(٢) والقياس مأخوذ بمعناه المحدود من حيث

(١) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» مرجع سابق ن ص ١٢٣.
(٢) يوسف كرم «تاريخ الفلاسفة اليونانية» مرجع سابق، ص ١٢٨.

هو قسيم الاستقراء، ولفظ العلم يعني معرفة العلة، وهي معرفة ثابتة، بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن.

جـ - الجدل: كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي، ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف، فحدده بأنه: «الاستدلال بالإيجاب أو السلبي في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة»[١] وللجدل فوائد منها: أنه رياضة العقل، وإنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحنه بموجبه مدى العلم، وله أيضاً فائدة علمية، وهي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم، ببحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم. فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها من المبادئ الخاصة. فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل. وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهاج علماً وعملاً[٢].

وبعد أفلاطون ظهر مجموعة من الفلاسفة، من أبرزهم «أمونيوس ساكس» أفلاطوني الاسكندرية، لم يدون آراؤه - وإنما كان يحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في أهم النقاط وهي «الله، والنفس، والعالم»[٣]. ومن أبرز تلامذته أفلوطين» ٢٠٥ -٢٧٠»[٤]، ومن خلال التاسوعات التي قام بترتيبها تلميذه «فرفوريس» وجعلها في ستة أقسام، كل قسم تسع مقالات، عرفنا بان منهجية أفلوطين التي دارت حول المعرفة كانت تعتمد الأسلوب الرياضي «طريقة خاصة» وهذه الطريقة مؤداها يتمثل في أن النفس الكلية تبلغ السعادة في أثناء حياتها، ولكن ذلك يحتاج إلى منهج رياضي خاص، ثم إن هذا الاتصال لا يطول ولا يتكرر.

ثانياً: في الفكر الإسلامي القديم.

---

(١) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(٢) للتوسع راجع يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ١٣٠.

(٣) امونيوس ساكس «١٧٥ - ٢٥٠» راجع كتاب «الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» مصدر سابق، ص ٤٢.

(٤) أفلوطين «التساعية الرابعة النفس» ترجمة فؤاد زكريا «الهيئة المصرية» مصر، ١٩٧٠، ص ٣٤.

المناهج الفلسفية لأبرز مدارس علم الكلام:

لمدارس الكلام ولفلاسفة الإسلام تاريخ حافل بالمذاهب التي أقام أصحابها أنظمة فكرية تعود في الأصل إلى التراث اليوناني من ناحية، وإلى التراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص يمتاز بالأصالة في السعي نحو الحقيقة، إذا ما قورن في سائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية. وهذه التيارات الأساسية للعقائد الإسلامية تتمثل في مجموعة مذاهب، وتعتبر المعتزلة، والأشاعرة من أكبر المدارس الكلامية للإسلام، ولا يعنينا في هذا البحث سوى إلقاء الضوء على مناهجهم الكلامية - الفكرية.

منهج المعتزلة الفكري - الديني: حتى يكون بمقدورنا التعرف على طبيعة هذا المنهج، علينا أن نبحث مسألة القضاء والقدر عند الفرق الإسلامية، ومن خلال دراستنا لمذهب الاعتزال نجد أن المعتزلة كانت تبحث مسألة القضاء والقدر من وجهتها العملية التطبيقية مباشرة أي من المنطلقات الواقعية التي حركت البحث في هذه المسائل، وبعبارة أكثر وضوحاً: إنهم كانوا يعالجون مسألة مرتكب الكبيرة ليطبقوا اجتهاداتهم فيها على الأشخاص المعنيين فيها رأساً، على قتلة عثمان بن عفان، أو على «طلحة والزبير وعائشة» أو علي بن أبي طالب أو معاوية بن أبي سفيان أو الخلفاء الأمويين بوجه عام أو الدولة الأموية بوجه خاص.

وهكذا كان الأمر في مسألة القدر، وتذكر بعض الدراسات «أن معبد الجهني، وعطاء من يسار»[(١)] جاءا إلى الحسن البصري نفسه وقالا له: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى. لكن رد الحسن على هذا تمثل في التغيير الذي أحدثه، فإنه لسبب ما موضوعي، نقل البحث في هذه المسائل، ولا سيما مرتكب الكبيرة، من مناخها التطبيقي «التشخيصي» أو من وضعها الجزئي المحدود إلى التجريد، أي أنه

(١) حسين مروه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» بيروت «دار الفارابي» ج ١، ط ٢، ١٩٧٦، ص ٦٤١.

نقل البحث من الخاص إلى العام أو من الأشخاص إلى المفاهيم أو من الجزئي إلى الكلي، لقد أخذ ينهج إذا نهجا أقرب إلى الطريقة النظرية فأصبح يتعامل مع المفاهيم بدلاً من التعامل مع الأشخاص. فقد أخذ مثلاً موضوع «مرتكب الكبيرة» بذاته، أي من حيث هو موضوع عام، أو مفهوم، حتى أداه اجتهاده إلى الحكم بأن مرتكب الكبيرة منافق لا كافر.

إذا هذا المنهج البارز الاتجاه الذي يتجه نحو «عقلنة» المسائل الميتافيزيقية الإسلامية، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من هذه القضايا وغيرها.. كقضية المعرفة، غير أن هذا الاتجاه كان ينطلق من قضية أخرى، لعلها كانت أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي، هي قضية حرية العقل بالتفكير، فالمعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية، بمنهجية عقلية «تأملية مجردة» غالباً، وهذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم أكثر فأكثر كملا ازدادوا اتصالاً بالفلسفة اليونانية. وكلما تعددت وتعمقت المسائل المطروحة أمامهم، وصحيح أيضاً أن الصبغة «اللاهوتية» طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف، حتى ما كان منه بحثاً في عالم الطبيعة كمسألة الجوهر الفرد أو «المسألة الذرية».

وباختصار، يتبين لنا أن المعتزلة انطلقت من الأساس الفكري القائم على منهجين:

المنهج الأول: يقوم على مبدأ التوحيد ويتركز على لفكر الديني «الميتافيزيقي» وعلى دليل الشاهد على الغائب في الصفات الإلهية.

والمنهج الثاني: يتمثل في الاحتكام إلى العقل قبل كل شيء في فهم التوحيدي، وهذا المبدأ ناشئ عن موقف المعتزلة، الذي أملته عليهم الظروف الاجتماعية والسياسية التي أحاطت بهم. وحين اتصلت أفكارهم بأفكار الفلاسفة، لم يأخذوا منها المنهج والطريقة، إذ أخذوا الوسائل المعرفية، حيث أمدتهم بقدرة جديدة على استخدام البراهين العقلية وأدواتها المنطقية، لدعم مبادئهم تلك الصادرة عن مناقشة الموقف الإسلامي بمنظور يوناني.

المنهج الأشعري:

إذا كنا قد رأينا، فيما سبق منهجاً متميزاً لعلم الكلام المعتزل. يتمثل في جانبه «العقلاني» سهل علينا أن نراه في منهج الأشاعرة، كنوع من الامتداد، نحن نعلم أن الأشاعرة سخروا العقل في خدمة الدين، وبذلك حدوا من نشاطه في ميدان الطبيعة والإلهيات. أي أن الاتجاه العقلاني الذي اتبعه المعتزلة في الفكر العربي وجعلوه أساساً لعلم الكلام منذ نشأته الأولى على أيديهم، لم تستطع الجماعة المحافظة «الأشاعرة» التي ابتعدت عن التأثير المباشر في مسار حركة التطور الفكري أن تطفئ جذوته، ولا أن تضع حاجزاً متماسكاً يقوى على الحيلولة بين هذا الاتجاه العملاني المعتزلي. وبين التأثير غير المباشر في مسار تلك الحركة بالرغم من سطوة الحكم التي سلطت على الفكر الحر وعلى المفكرين المتحررين وجدير بنا أن نشرح حقيقة موقف الأشاعرة من هذا المنهج.

لقد أراد الأشاعرة أن يرجعوا إلى ما كان المعتزلة قد بدأوه ويحيوا ما كان المعتزلة قد أهملوه، فظهر أبو الحسن الأشعري في ساحة المعركة الفكرية(١). ظهر ليحارب المنتهج الفكري المعتزلي مسلح بالمنهج ذاته، أي بسلاح المعتزلة «العقل». ولكن بعد أن أحدث تغييراً أساسياً في هذا المنهج، أفقده معناه وأفرغه من عقلانيته الجوهرية، وتقوم منهجيتهم في المعرفة على أساس التوسط بين ترشيد العقل بالنقل، فقالوا: إن العقل المستغنى عن العقيدة ضال وهالك، والذي يظن أن النقل يخالف العقول السلمية جاهل ومبتدع، ولكنهم اعتبروا أن النقل هو الأساس، وأن العقل خادم النقل ووسيلة لإثباته، واعتبروه علوماً ضرورية تفيد اليقين، ويندرج تحت مفهوم الضرورة، والعلوم الناشئة عن الإحساس بأنواعه والأخبار المتواترة عن طريق الوحي بواسطة أخبار النبي الصادق المؤيد بالمعجزة من الله تعالى، فإن كل هذه الأمور تشكل روافد للعقل تأتيه للعلم الضروري واليقين المبين(٢).

---

(١) راجع آدم ميتز «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري» ترجمة أبي ريده، القاهرة، طبعة ٣، ١٩٥٧، ص ٣٦٠.

(٢) سعدات جبر «مفهوم العلم الإلهي اللدني عند الغزالي» رسالة ماجستير مقدمة لجامعة القديس يوسف بإشراف الدكتور أقرام البعلبكي، سنة ١٩٨٢، ص ١٨.

وهذا المعنى السابق يجب أن لا يدفعنا للتسرع في الحكم على طبيعة المعرفة عندهم لأنها مادية بالمفهوم المقابل للمثالية.

وباختصار: طبيعة المنهج الذي سلكه الأشاعرة اعترف بالعقل كأساس منهجي يتوصل به إلى المعرفة والعلم، ويخدم قضية الإيمان لأن العلم هو «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»(١). غير أنه محدود القابلية، فهو يفتقر إلى الشريعة. فالتفاوت الموجود في مصادر المعرفة مرجعه إلى إمكانية تعرضها أو عدم تعرضها للآفات والغفلات، والحواس والعقل كثيراً ما تخطئ في أحكامها بينما يتنزه النقل المتمثل في أخبار القرآن المتواترة قطعية الدلالة والثبوت وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام.

ومن خلال ردود الأشاعرة المعتزلة والفلاسفة، يظهر جلياً واضحاً، أن الميدان الصحيح لمجال العقل إنما يكون في مجال المعرفة الحسية التي طريقها الإحساس أو في مجال المعرفة الاستدلالية بواسطة الأحكام العقل الضرورية والبديهية، أما مسائل ما وراء هذا العالم الطبيعي كأمور الغيب والإلهيات، فإن العقل لا يستقل بمعرفة هذه الأمور إلا بمعونة النقل والوحي.

وفي ذلك يقول حجة الإسلام «الغزالي»: «أعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، والشرع كالبناء، وان يغنى أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولم يغنى الشعاع ما لم يكن بصر»(٢).

وفي معرض تحليل المنهجيات الفلسفية عبر المدارس الكلامية - أرى ضرورة إبراز بعض من مواقف أعلام الفلسفة العربية وبخاصة التي تعيننا مناهجهم في هذا البحث. وسيكون بدئ الحديث عن أول مفكر عربي أقام منهجه الفلسفي على واقع فلسفي شامل، إلا وهو الفيلسوف العربي المعروف بـ «الكندي».

---

(١) حسين مروه «النزعات المادية» مرجع سابق، ص ٨٦٤.

(٢) الغزالي «معارج القدس في معرفة مدارج النفس» القاهرة «مكتبة الجندي» ط بدون، سنة بدو، ، ص ٦٤.

يعتبر هذا الفيلسوف أول من لقب بفيلسوف العرب، وتشير الدراسات الكثيرة بأنه تبحر في فنون الحكمة، وأحكم جميع العلوم، وعمل على تثبيت المعاني الفلسفية في ألفاظ عربية دقيقة، وأبرز ما يظهر في منهجه نحو الحقيقة هو تحديد الفلسفة بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»(١). وهو أول من تجاوز في أبحاثه مسائل علم الكلام المستندة إلى منطق أرسطو، أحد أجزاء الفلسفة، إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة نفسها ككل، مبيناً أن هدفها واحد، وهو الوصول إلى إدراك الحقيقة والعمل بوحيها، وحب الخير، وإن تعددت الطرق وتنوعت الأساليب. ويقوم منهجه الفلسفي على أساس رياضي تمتزج فيه الأفلاطونية الحديثة بالفيثاغورية(٢) فتعلم الرياضيات عنده ضروري لتحصيل الفلسفة، وكثيراً ما يطبق المنهج الرياضي في المسائل العلمية والطبيعية والفلسفية، ويحرص على إبراز فكرة التناسب في كل شيء. أضف إلى ذلك أنه يعتقد أن مرد الأشياء كلها إلى العقل.

فالمادة لا تتصور إلا بالصورة التي تفيض عليها من العقل، والنفس في المرتبة الوسطى بين العقل الإلهي والعلم المادي، عنها يصدر عالم الأفلاك. أما النفس الإنسانية فهي تفيض من عالم العقل إلى عالم الحس مزودة بذكريات حياتها السابقة، إلا أنه لا يقر لها قرار حتى تعود إلى عالم العقل، وقد ألف الكندي في العقل رسالة أثرت في جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فقسم العقل أقسام أربعة هي:

١- العقل الذي هو بالفعل أبداً وهو العقل الأول أو الله.

٢ - العقل الذي بالقوة.

٣- العقل بالفعل الذي خرج من النفس من القوة إلى الفعل بتأثير العقل الأول.

٤ - العقل الظاهر الذي تخرجه النفس فيكون موجوداً لغيرها منها بالفعل.

---

(١) الكندي «كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى» أحمد الأهواني، القاهرة «دار إحياء الكتب العربية» ط بدون، سنة ١٩٤٨، ص ٧٧.

(٢) الفيثاغوريه: الجماعة التيب أسسها فيثاغوراس بجنوب إيطاليا للتوسع راجع ص ٣٣٠ من البحث، تعريف بهوية المذاهب الفلسفية.

وللوصول إلى المعرفة الحقة تجد أن الكندي يأخذ بمنهجين:

أحدهما: طريق الوحي «منهج النقل».

والآخر: طريق العقل «المنهج العقلي».

وهذان الطريقان يوصلان «إلى حقيقة واحدة. وبالرغم من هذا كله لا تزال القاعدة التي ينهجها **الكندي** مرتبطة على نحو ما بأوتاد اللاهوتية السائدة من المنطلقات السابقة. من خلال الدراسات «الكندية» تجد أنه شارك المعتزلة في القول بالعدل والتوحيد وفي إثبات النبوات والقول بحدوث العالم وتنزيه الخالق عن صفات المخلوقات. إلا أنه اختلف عنهم بسعة أفقه العلمي، وجمعه بين تعاليم الفيثاغوريين والأفلاطونيين والشائين[1]. أضف إلى ذلك أن ظواهر الوجود عنده مرتبطة بعضها ببعض، والأعلى يؤثر في الأدنى، والله واحد وأزلي مبدع، لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود، ولا يكون وجود إلا به، وإذا كان العقل علة جميع المعقولات، وكانت العلة تؤثر في المعلول، كانت الحقائق كلها بمعنى ما إلهية، لأنها كلية ضرورية ومطلقة وكاملة.

ومن جهة أخرى، ينبغي أن نأخذ بالحسبان أيضاً ما تبنيه لنا الدراسات التي دارت حول الكندي، حيث كانت تعبيراً من ظاهرة عامة، لا عن حالة فردية منعزلة، لهذا نقول أنه من الطبيعي أن تنعكس في فلسفته ظاهرة التداخل بين مرحلة علم الكلام المعتزلي أو الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل. ورغم تعدد المعارف والعلوم التي استوعبها **الكندي**، ورغم ممارسته العلوم الطبيعية والرياضية والطب ممارسة إبداعية تعترف له الدراسات والأبحاث، فإن منهجه الفلسفي هو المنهج الذي ينظر إليه بالدهشة والإعجاب وبه استحق لقب «فيلسوف العرب».

ومجمل القوى: أن الكندي لا يحصر «العلم الإلهي» بالأنبياء والرسل، بل يرى

---

(١) الأفلاطونية، المسائية تجدها معرفة في فهرس المذاهب الفلسفية من البحث – ص ٣٣٣.

أن علم الأنبياء والرسل هو إحدى الطرق الموصلة إلى «المعرفة الإلهية» ويرى أن الفلسفة أيضاً من هذه الطرق. لذا سمى الفلسفة التي تبحث في «العلة الأولى» للوجود باسم«الفلسفة الأولى» وفقاً لأرسطو، لكونها «أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة»(١).

بناء على ذلك يمكن أن يستنتج من تقسيمات الكندي المذكور أنه ليس من حدود يقف عندها عقل الإنسان في طلب المعرفة، فالكندي أول من فلسف النظر في «علم الربوبية» أي علم ما وراء الطبيعة على أساس فلسفي متجاوزاً الأساس اللاهوتي الذي وضعه علم الكلام قبله. ونقله ابدء بوضع الأساس الفلسفي هي النقطة التي يبدأ عندها بتأسيس نظرية العلة، وتشكيل نظام من العلل المتسلسلة المترابطة بعلاقات فعل وانفعال بينها من العلة الأولى إلى العلل الهابطة الأخيرة التي تتجلى في أحداث الطبيعة والمجتمع.

ونتيجة لما تقدم نستطيع القول أن منهج الكندي الفلسفي هو منهج صوراني ولاهوتي في آن واحد(٢).

منهج الفارابي الفلسفي «٢٥٩ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م»(٣)

يجمع الباحثون على تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني، نسبة إلى المعلم الأول أرسطو، ودلالة على تشابه منهج الفارابي بمنهج أرسطو في البحث نحو الحقيقة، ولقد درسنا منهج أرسطو الفلسفي، لذا يسهل علينا الكشف عن منهجية الفارابي. منهج الفارابي يبدو واضحاً من خلال نظريته في المعرفة، وهذا المنهج يعبر عن مذهب عقلي صوراني متسق تمام الاتساق. والدليل على ذلك أنه يقرر أن الوجود

(١) صوراني: مذهب فلسفي قوامه الاعتقاد أن حقائق العلوم صور مجردة - راجع الباب الثاني من البحث.

(٢) صوراني: مذهب فلسفي قوامه الاعتقاد أن حقائق العلوم صور مجردة راجع الباب الثاني من البحث.

(٣) جميل صليبا «تاريخ الفلسفة العربية» بيروت دار الكتاب اللبناني» ط ٢، ١٩٧٣ ص ١٣٥.

الحقيقي هو الوجود العقلي، وأن الله عقل محض لا تخالطه مادة ولا كثرة، وأن النفس الإنسانية لا تبلغ الكمال والسعادة إلا إذا بلغت درجة العقل المستفاد الذي تشرق عليه الأنوار الإلهية. ومن خلال هذا المنهج كان شعار الفارابي التوحيد والتوفيق «التأليف والتنسيق» فجمع بين آراء أرسطو وآراء أفلاطون، ونهج أيضاً نهج الأفلاطونية الحديثة. وقد بذل الفارابي في التوفيق بين المنهجيات الفلسفية المتناقضة جهداً منقطع النظير، واستمد عناصر فلسفته من جميع المدارس التي تقدمته، وتكاد تكون فلسفته صورة كلية جامعة لتيارات الفكر في عصره، وأهم ما يتميز به منهج أبي نصر الفارابي - وهو إيمانه بوحدة الفلسفة ووحدة المعرفة والحقيقة[1].

وذلك عن طريق البرهان العقلي. ولقد ظهرت لنا فلسفة الفارابي التوفيقية، القائمة على دعامتي العقل والنقل تدور حول منهجيات ثلاث، استخلصناها من كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»[2].

المنهج **الأول**: ويعبر عن علاقة موقفه الفلسفي بالتاريخ الفكري والديني السلفي، وبالتالي يطرح ضرورة تخطي تبعية الفكر وفائدة التقريب والملائمة بين الاتجاهات المختلفة.

المنهج الثاني: ويمثل النظرة الدينية الأخلاقية إلى العالم وهي مصحوبة بالاتجاه العلمي والمنطقي مع الإصرار على عدم الإنفصال عن المثال الماوراني، الذي لا يشكل بشهادة بعض نصوص الفيلسوف ذاته.

المنهج **الثالث**: ويعكس مدى تعلق الفارابي بآلة المنطق ودور العقل الإنساني إلى جانب الله والعقل إبرازاً لمعتقداته، ولمذهبه الفلسفي المتكامل على خطى الإغريق وعلماء عصر الكلام.

---

(١) جميل صليبا «تاريخ الفلسفة العربية» مرجع سابقن ص ١٨٣.

(٢) الفارابي «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين «بيروت» الطبعة الكاثوليكية» ط ٢، ١٩٦٨، ولمزيد من المعلومات حول الموضوع راجع وفاء شعراني الفارابي بين مسلمات الفلسفة ومعطيات الدين «أطروحة دكتوراة بإشراف الدكتور جيرار جهامي»، مقدمة لجامعة القديس ١٩٨١، ص ١٣٧.

وبناء على هذه المحاور وتلك المنطلقات، نستطيع اعتبار مواقف الفارابي التوفيقية مؤشرات تعكس التأثر الفلسفي بالمنحنى التاريخي والتفاعل الحضاري. ومجمل القول حول منهج الفارابي هو الآتي: المنهج بدأ حسياً استقرائياً كما هو الأمر عند أرسطو، «المعلم الأول وذكر بأنه لا يمكن أن تكون المعرفة تذكر[١] كما زعم أفلاطون لأن النفس لم تكن قبل البدن، وكما بدأ المنهج حسياً انتهى اشراقياً وشمولياً» فالحس يباشر المحسوسات فتحصل صورة فيه.. ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الصورة إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة إلى العقل[٢]. ولكن العقل الإنساني يبقى عقلاً بالفعل، والمعقولات معقولات بالعقل، «لأن هذا العقل المفارق شبيه بفعل الشمس في البصر»[٣]. فلا تتم معرفة إلا بفيض من العقل الفعال وهذا هو الإشراق. وهذه الروحانية «الإشراق» هي من ناحية أخرى تنظيم للعقل ومظهر من مظاهر هذا الفكر ونحن لا نرتقي إلى العالم الروحاني، ولا ننال السعادة إلا بالفكر والعلم والتأمل[٤].

وهكذا كان الفارابي متفانياً في عالم العقل، وكان في زهده، وتقواه وتصوفه موضع إعجاب معاصريه، ولم يقتصر تأثيره على يحيى بن عدي[٥] وسواه فحسب بل تعداه وامتد إلى جميع فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعده، فابن سينا قد تخرج بكتبه وانتفع بكلامه، حتى جاءت فلسفة ابن سينا قريبة من فلسفة الفارابي.

---

(١) الفارابي «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) عبده الشمالي «تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية «بيروت» دار صادر» ط ٥، سنة ١٩٧٩، ص ٢٨٦.

(٣) الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٤) جميل صليبا «تاريخ الفلسفة العربية» مرجع سابق، ص ١٨٣.

(٥) يحيى بن عدي، هو يحيى بن حميد بن زكريا بن عدي السرياني اليعقوبي الملقب بالمنطقي «أشهر مترجمي» الفلسفة وأجمعهم لشواردها، توفي سنة ١٩٧٤ في بغداد، للتوسع راجع عبده الشمالي دراسات في تاريخ الفلسفة العربية» مرجع سابق، ص ١٦١.

منهج ابن سينا الفلسفي «٩٨٠ م - ١٠٣٧ م»

امتاز الشيخ ابن سينا بأصالة الابتكار وبعمق التفكير وبقوة الفهم، لم يقيد نفسه بمذهب واحد بعينه، بل كان يأخذ من كل مذهب ما يرضيه ويجمع مادة بحثه من كل صناعة، ويمزج مناهج علم اليونان بحكمه المشرق. فساقته هذه القدرة على الجمع والتوفيق والمزج والتأليف إلى إقامة فلسفة ذات طابع خاص، يمثل المذاهب القديمة أحسن تمثيل، ويعبر عن روح عصره أصدق تعبير. والمنهج الذي اعتمده قائم على أساس مزدوج من المناهج اليونانية والمناهج الشرقية، فضمنه ما اتصل إليه من الأفلاطونية والمشائية والأفلاطونية الحديثة، والحكمة الفارسة، والهندية والبابلية، وإذا بحثت مطولاً في منهج «الشيخ الرئيس» الفلسفي نحو الحقيقة، ستجد أنه شبيه أو أقل أنه مماثل لمنهج أبي نصر الفارابي، لأن كلاً منهما كان مقتفياً خطى أرسطو. ولبلوغ الحقيقة في منهجية ابن سينا يجب اجتياز مرحلتين:

المرحة الأولى: مرحلة الإدراك الحسي، وفي أثنائها تنتزع الصورة من المحسوسات، وتتمثل في الحواس.

المرحلة الثانية: . مرحلة الإدراك العقلي، وفي أثنائها تتمثل صور المعقولات في العقل مجردة من المادة، وترتسم في المعاني الكلية، وفي المرحلتين تجريد، كما أوضح المعلم الأول «أرسطو» فليست المعرفة تذكر، كما هي عند أفلاطون.

ولكي تتم عملية الإدراك في منهجية الشيخ - نهج ابن سينا نهج الفارابي، وجعل إشراق العقل الفعال العام على العقل بالقوة شرطاً لعملية الإدراك، وليس هذا الشرط على أية حال من وحي أرسطو. وتجد منهج ابن سينا واضحاً مفصلاً في كتابيه «الإشارات والتنبيهات» والنجاة. . وغيرهما. . فهو يقسم الإدراك: حسياً وعقلياً ويحدده بقوله في الشفاء: «كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء»(١). فإن كان المدرك مادياً أخذت صورته مجردة من المادة تجريداً ما، فالمعرفة تجريد سواء كانت حسية أم عقلية.

---

(١) ابن سينا «كتاب الشفاء» تحق محمود قاسم، القاهرة «دار المعارف» سنة ١٩٥٢، ص ١٧٩.

وفي المرحلة الأولى، مرحلة الإدراك الحسي، يكون الإدراك الحسي أما ظاهراً وأما باطناً، والإدراك الظاهر يكون بالحواس الخمس التي تجرد المحسوسات مستعينة بآلاتها الجسدية، والإحساس هو وليد انفعال الحس بالمحسوسات الخارجية.

والخطوة الثانية: التي تتبع المرحلة الأولى مباشرة، يقول ابن سينا، أن الصورة التي انتزعتها الحواس، يقبلها الحس المشترك، ويميز بعضها عن بعض، لكنه لا يجردها عن علائق المادة، «فإذا غاب المحسوس أمحت الصورة عنه ولم تثبت زماناً يعتد به»[1]. وتنتقل صور المحسوسات إلى المصورة.

وفي المرحلة الثانية: مرحلة الإدراك العقلي - يكون هذا الإدراك مختصاً بقوة الإنسان الناطقة «العقل» وهذه القوة التي تسمى عقلاً، عملها بغير آلة جسدية، تجرد الصور من المادة وعلائقها ولواحقها، تجريداً تاماً على مراحل، وتدرك الكليات المجردة مستعينة بالوهم والخيال، وهذا العقل في المرحلة الأولى، عقل بالقوة، يجعله عقلاً بالفعل سبب خارجي، هو عقل بالفعل يحوي مبادئ الصور العقلية مجردة «ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا. فإن القوة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا استحالت مجردة من المادة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولا على أن المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال»[2]. وهذا ما ذهب إليه الفارابي من قبل، ولم يرد في فلسفته أرسطو المثائية، فمنهجية ابن سينا الفكرية في نظرية المعرفة مثائية الطابع في أول أمرها إشراقية في نهايتها، متأثرة بتعاليم أفلاطون وأفلوطين، إلا أن مثل أفلاطون تتمتع في نظره بوجود حقيقي في عالم غير عالم الحس، وصور ابن

(١) ابن سينا «كتاب الشفاء» مصدر سابق، ص ١٨١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

سينا الكلية مستقرة في العقل المستفاد تشرق من العقل الفعال واهب الصور على العقول البشرية التي كانت عقولاً بالقوة فجعلها عقولاً بالفعل، وهو الذي يهبها معرفة الأوليات بإشراق منه فترسخ فيها وتصبح غريزة.

مما سبق نجد أن منهج الشيخ الرئيس ابن سينا ليس عقلياً فحسب، وإنما هو فلسفة تعتمد الأعراق كمنهج معرفي، تتم له المعرفة عن طريق الرياضة والتأمل.. ليصل إلى ذروة الحقيقة، ويتضح لنا من هذه الآثار أن لدى الشيخ ابن سينا نزعة صوفية تدل على إحاطته بآراء المتصوفة، لكننا نستطيع القول بأن تصوفه لم يكن عملياً أو قلبياً. بل كان تصوفاً عقلياً.

وإذا نظرنا لدراسة ابن سينا للمنطق نجد أنه يعرفه: بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى في الحقيقة برهاناً[(١)]. ويعتبر المنطق عند ابن سينا أداة من أدوات الفلسفة أو جزء منها، يقول ابن سينا: «فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة، ومن تكون الفلسفة عنده متناوله لكل بحث نظري ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة. وآلة لسائر أجزاء الفلسفة»[(٢)]. على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان هي بمثابة صور يصاغ فيها الفكر ويرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وبالتالي يؤدي هذا المنهج إلى الاهتداء للحق لأن الفطرة الإنسانية غير كافية للتميز بين الصواب والخطأ.

---

(١) محمد أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي «بيروت» دار النهضة العربية» ط ٢، سنة ١٩٧٦، ص٢ ٢٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

منهج ابن رشد الفلسفي «١١٢٦ - ١١٩٨ م»[١]

إذا تتبعنا تطور الفلسفة العربية، من الكندي إلى الفارابي ومن الفارابي إلى ابن سينا، ثم الغزالي وابن باجه وابن طفيل تجد أنها قد ترددت زمناً طويلاً بين أفلاطون وأرسطو، واستمدت من اليونان علوماً كثيرة حتى وصلت ابن رشد، واستقرت في أحضان الفلسفة الأرسطية، حتى قيل أن ابن رشد نفسه شهر بابتعاد الفارابي وابن سينا عن أرسطو فلامهما على ذلك قائلاً: «لولا ابتعاد هذين الفيلسوفين عن رأي المعلم الأول لما استطاع الغزالي أن يتجرد للرد عليها»[٢].

ولا شك في أن منهج ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة منهج متوسط، يرتفع من حضيض التقليد، ويجتنب جدل المتكلمين، فالحكمة كما يقول: صاحبه الشريعة وأختها الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والعزيزة[٣]. والقول الفصل في ذلك أنه يجب على من يريد الوصول إلى الحق والحقيقة، أن يجتنب الطرق الخطابية والجدلية، وأن يتبع الطرق البرهانية، وإذا كان الناس متفاوتين في الوصول إلى الحق. فسبب ذلك اختلاف قواهم العقلية، لا اختلاف الحق. فالحق واحد، وإذا وقع خلاف ظاهر بين الشريعة والفلسفة أمكن رفعه بالرجوع إلى العقل لأن العقل هو الهادي إلى الحق.

ويرى ابن رشد أن العقل يستمد المعلومات من المحسوسات بواسطة التفكير، وكل فكر من أفكارنا هو صورة منتزعة من العالم المادي. فهناك إذن، صلة وثيقة جداً بين العقل المفر وبين المحسوس، فتفكيرنا هو الذي يهدينا إلى أن أشياء العالم مرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، وأنها خاضعة لنواميس معينة[٤]. وإن هذه النواميس ثابتة لا تتبدل لأنها صادرة عن علم الله الذي هو ثابت وأبدى فالعقل

(١) ابن رشد «فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» تقديم البير نصري نادر، بيروت «دار المشرق»، ط ٣، سنة ١٩٧٣، ص ١١.
(٢) جميل صليبا «تاريخ الفلسفة العربية» مرجع سابق، ص ٤٥٣.
(٣) ابن رشد «فصل المقال» مصدر سابق، ص ٢٦.
(٤) نواميس وتعنى «قوانين محدد».

الإنساني إذن «الذي هو صورة النواميس الثابتة» ثابت أيضاً، ويصح اعتباره أساساً لليقين، وفي حقيقة العلاقة بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية يؤكد ابن رشد في كتابه «فصل المقال» بأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها.. والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس. وقال: إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود، خلافاً لقول ابن سينا أن موضوع الفلسفة هو البحث في «الموجود من حيث موجود» أي البحث في سر الوجود فقط، فالعلاقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كالعلاقة بين النظريات وتطبيقاتها العملية، نعم أن الوحي مصدر الحقيقة الدينية، والعقل مصدر الحقيقة الفلسفية، ولكن العلم الحاصل بطريق الوحي لا يناقض العلم الحاصل بطريق العقل، وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها وليس في الشرع أسرار لا يدركها العقل لأن العقل يدرك جميع الموجودات، وإذا بدا لك أن هناك أسراراً لا تدركها العقول، فاعلم أن هذه الأسرار ليست سوى رموز وإشارات إلى مسائل برهانية يمكن الوصول إلى معرفة حقيقتها بالتأويل، فالحق أو الإيجاد ليس سوى الفيض الضروري عن الذات الإلهية، وحشر الأجساد، وأوصاف الجنة والنار ليست إلا صور جاء بها الأنبياء للحث على العمل الصالح، وإذا كان الأنبياء يحسنون انتقاء الرموز والمقالات الحسية الملائمة لعقول العامة، فمرد ذلك إلى ما أوتوه من شدة الحدس، وصفاء النفس وقوة الإلهام، فكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً، وبسبب ذلك أن الحكيم يعيش في عالم المعقولات، لا يستطيع أن يعبر عما يتضمنه الوحي من جزئيات وتفاصيل عملية لا حد لها ولا نهاية، فالوحي يضيف إلى الحقيقة أوصافاً ورموزاً توافق عقلية الناس ولتحثهم على العمل الصالح(١). فهو إذن متمم للعقل منم الناحية العملية، لا من الناحية النظرية. ولكن ما يجيء به الوحي مطابق كل المطابقة لما يجيء به العقل.

---

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر «تاريخ الفلسفة العربية» بيروت «دار الكتاب» ط ٢، سنة ١٩٦٦، ص ٦٥٥.

فإذا أردنا أن نودع الحقيقة أهل العلم والبرهان سلكنا طريق النظر العقلي، وإذا أردنا أن نذيعها في الجمهور سلكنا الرمز والمثال الحسي. واختلاف هذين الأسلوبين لا يدل على أن هناك حقيقتين، بل الحق واحد، وإن اختلفت مظاهره، أم الفلسفة، فهي أسمى صور الحق، لأنها معرفة كل موجود بما هو موجود.

مما سبق ومن خلال مجموعة الدراسات التي تضمنت فلسفة ابن رشيد، نجد أن هناك إجماعاً على أن ابن رشد من أشد الناس انتصاراً للعقل، حتى سمي بحق فيلسوف العقل عند العرب، ومهما يكن في هذا القول من مبالغة، فإن الأمر ثابت عندنا «فابن رشد اتبع منهجية أرسطو في مجملها وحاول الكشف عن فكرته الحقيقية من خلال النصوص التي عنى بشرحها، وتلخيصها، ومع أن ابن رشد لم يطمع في أن يكون أكثر من شارح دقيق لكتب أرسطو، فان اعتماده منهجية عقلانية في تأويل ما جاء في هذه الكتب ساقه إلى الكثير من الآراء التي لم تخطر ببال غيره من الشراح المشائين.

ملخص لأبرز خصائص المنهجيات اليونانية والإسلامية

١ - المنهجية اليونانية:

تبين لنا من خلال دراستنا لأبرز المنهجيات الفلسفية في تاريخ الفكر الإنساني أن المنهجيات اليونانية اتسمت بطابع منهجي عقلاني، امتاز بالجدل، ومن أهم خصائص هذا الجدل وبخاصة عند «سقراط» تمثل بمرحلتي «التهكم والتوليد». أما أفلاطون فقد رسم لمنهجه دوراً خاصاً تميز بالتوفيق والتنسيق، وهذه المنهجية عملت على حصر جميع وجهات النظر في دائرة، حيث قامت بعد ذلك بإخضاع المحسوس للمعقول. ومن أهم خصائص المعرفة عند أفلاطون هو «الحدس والاستبصار»، وسبيل ذلك تطهير النفس من ضلالات الحس ومجاوزة ذلك إلى التعقل والتأمل. ومن هنا كان على المرء أن يتابع السير ليصل إلى الحقيقة المطلقة، إلى عالم المثل أفلاطوني، أما أرسطو فقد اختص بالمنهج الحسي، ومن أهم

خصائص منهجه يقع في القول الآتي: «ليس في العقل إدراك إلا وهو سابق في الحس، وقول: أيضاً: «من فقد حساً فقد علما».

٢ - المنهجية الإسلامية:

المعتزلة، ومن أبرز خصائص منهجهم «العقلانية» حيث كانوا يعملون على عقلنة المسائل الميتافيزقية الإسلامية، ومن ثم وضعوا العقل كمنهج معرفي في المكانة الأولى.

أما الأشاعرة، فقد تميز منهجهم - بدور التوسط بين ترشيد العقل بالنقل، فالعقل لديهم لا يهتدي إلا بالشرع. أما ما يميز منهجيات الفلاسفة الإسلاميين فهي على النحو التالي:

الكندي: اعتمد منهجين تميز بهما - منهج النقل ومنهج العقل، أي أنه كان صاحب منهج صوراني ولاهوتي في آن واحد.

الفارابي: فكان صاحب منهجية توفيقية قامت على دعامتين «عقل ونقل» بدأ حسياً، أي سار على درب المعلم الأول «أرسطو» ثم انتهى إشراقياً، وبعد ذلك تبعه ابن سينا، فكان منهجه قريباً من منهج سلفه، لم يكن عقلياً فحسب وإنما اتخذ طريقة التأمل والرياضة ليصل إلى الحقيقة.

أما ابن رشد: فقد تميز بمنهج عقلي، ولذلك سمي فيلسوف العرب.

٣ - في العصور الحديثة:

يضم الحديث عن أبرز المنهجيات في العصور الحديثة، منهجيات ثلاث وهي:

- المنهج العقلي
- المنهج التجريبي

- المنهج العملي

المنهج العقلي: «ديكارت ١٥٩٦ - ١٦٥٠ م»[(١)]

الفلسفة الحديثة التي بدأت بديكارت واستمرت لفترة زمنية، ولمدة أكثر من قرن، كان صراعاً حول السؤال الآتي:

ما أصل الحقيقة؟

أيضاً ما طبيعة المعرفة؟

أدى بالتالي إلى انقسام الفلاسفة إلى اسميين وتجريبيين وأنصار المذهب العقلي متفقون جميعاً على أن معرفة الحقيقة إنما يستقل بها العقل وحده، وهي في طبيعتها أفكار أو تصورات، ثم يختلفون بعد ذلك: هل تلك الأفكار فطرية في العقل أم هي من مستوى أعلى منه؟.

المنهج الديكارتي: يقول ديكارت: «ذا أراد الإنسان أن يبحث عن الحقيقة في أقوال الغابرين، وإن يلم بكل المعارف التي سبقته أصابه الجنون حتماً، ذلك لأنه يسلك مسلكاً لا بديل له، وهل يحتاج الإنسان إلى أن يتعلم لغات الأرض جميعها، ليتمكن من الكلام، كذلك لا يحتاج إلى الماضي والتنقيب الزائد فيه، كي يعرف كيف يجب عليه أن يعرف، الحقيقة ليست وقفاً على أحد دون سواه، إنها في متناول كل الناس هي فينا ومنا، علينا فقط أن نتعهد بذورها بالعقل السليم الإنسان قادراً أن ينتزع الحقيقة من فكره، وليبدأ ذلك من الوضوح لا من التقاليد»[(٢)].

من هنا تبدأ قصة ديكارت ومنهجيته، لقد أنطلق ديكارت وفي صورة ميل جارف إلى الوضوح، وراح يتلفت يميناً وشمالاً، وراح يمعن النظر (غير واضح)، في مفاهيم عصره، ماذا وجد؟ وعلى ما وقع؟ وقع على مفاهيم يشوبها الغموض.. غموض التفكير، غموض في التعبير، غموض أينما وجه نظره السابر. المعروف أن

(١) كمال يوسف الحاج «من الجوهر إلى الوجود» أو من «ديكارت إلى سارتر» بيروت «منشورات عويدات» ط ١، ١٩٥٨، ص ٦٤.

(٢) كمال يوسف الحاج «من الجوهر إلى الوجود» مصدر سابق، ص ٦٤.

عصر ديكارت كان عصر بلبلة فكرية - عصر انفتاح بلا شك، ولكنه انفتاح لم تتضح في نظر أبنائه الحقائق التي ناضلوا من أجلها، ذلك العصر «أعني القرن السادس عشر» الذي أخذ على عاتقه أن يحرر الإنسان من كابوس التقاليد فأغار على الماضي يحطمه تحطيماً. لقد أصبحت الحقيقة، لا كما يقولها السابقون، بل كما يقولها العقل، أصبحت فوق أطر الأفراد الزائلين، عرف إنسان ذلك العصر أن الحقيقة ليست هي ما هي، لأن سقراط أرادها هكذا، أو أفلاطون أو أرسطوطاليس، إن الحقيقة هي ما هي بمعزل عن سلطة هذا أو ذاك، إنها قائمة في بدئ مما هي عليه أساساً.

إن الالتجاء إلى أقوال السابقين في سيرنا نحو الحقيقة مدعاة للشطط عن الحقيقة، جميع الآراء التي قيلت حولها لاقت من يؤيدها ومن يرفضها عبر الأجيال المتلاحقة فإلى أية فئة تعطي ثقتنا، وكل فئة تدعم آرائها بالحجج الدامغة؟

ومن هنا أيضاً تبدأ رحلة الشك وحري بنا أن نوضح ما يتصف به نهج ديكارت في بداية الأمر «في رحلة الشك» نجد أن ديكارت يلغي الوجود الخارجي، ويضعه «في غرفة انتظار» كما يقول الدكتور كمال الحاج(١) وراح يحلق في الشاهقات فوق الفرق، حتى وصل به الأمر، «إنّه شك في الشك» ففي القسم الرابع من كتابه «مبحث في المنهج» ما يلي:

لما رأيت أن حواسنا تخدعنا، أحياناً، افترضت أن لا شيء هو حقاً على الوجه الذي تصوره لنا الحواس، كذلك لما رأيت أن هناك رجالاً يخطئون في استدلالتهم حتى في أبسط المسائل الهندسية، ويأتون فيها بالمغالطات وقد كنت عرضة للزلل في هذا كغيري من الناس، قلت لما رأيت ذلك، اعتبرت باطلاً كل استدلال كنت أحسبه من قبل برهاناً صادقاً، وأخيراً لما رأيت أن جميع الأفكار، التي تعرض لنا في اليقظة، قد ترد علينا في المنام «دون أن يكون واحد مها صحيحاً» افترضت أن كل الأمور، التي دخلت عقلي لم تكن أصدق ضلالات أحلامي(٢).

---

(١) راجع كمال الحاج «من الجوهر إلى الوجود» مصدر سابق، ص ٧٤.
(٢) راجع المصدر نفسه، ص ٧٦.

ولكن سرعان ما لاحظت، وأنا أحوال أن أفترض على هذا المنوال بطلان كل شيئاً، أنه يجب ضرورة أن أكون «أنا صاحب هذا الافتراض» شيئاً من الأشياء، ولما رأيت أن الحقيقة التالية «أنا أفكر إذن أنا موجود» هي من الرسوخ، بحيث لا يزعزعها افتراض أعظم الشاكين مهما يكن فيها من شطط، فقد حكمت بأنني أستطيع اتخاذها مطمئناً، كمبدأ أول للفلسفة التي كنت أبحث عنها.

ثم أمعنت النظر في ما كنت عليه، ماذا رأيت؟ رأيت أنني قادر على أن أفترض كل شيء، وهكذا افترضت أنه ليس لي أي جسم، وليس هناك أي عالم، أو أي حيز أشغله، ولكن لم أستطع الافتراض أنني غير موجود.

أن شكي في حقيقة الأشياء الأخرى، يوجب جبراً أن أكون موجوداً، أما لو وقفت عن التفكير وكانت الأشياء الباقية حقة، لا أستطيع الاعتقاد أنني موجود، إذن أنا جوهر تقوم طبيعته أو ماهيته على أنه يفكر، وهو لا يحتاج في وجوده إلى أي جسم، ولا يمت بصلة إلى أي شيء مادي، يعني أن الأنا «أي النفس التي أنا بها أما أنا» تتميز عن الجسم كل التمييز، لذا كانت معرفتنا بها أسهل.

وفجأة وبعد هذا العرض «الشك المنهجي» نجد أن ديكارت عثر على نقلة الارتكاز، عثر على الذي لا يمكن افتراض الشك فيه، أنه الشك ذاته الذي قرر به ديكارت على أن يشك في الماضي، والتربية والعالم، والحس والعقل، لو صح الشك في الشك، لما تمكن ديكارت أن يشك، إذ تستقيم الأشياء كلها منذ البداية، والشك فكر، أنا أشك يعني أنا أفكر «أنا أفكر وجدته لا يمكنني أن أشك فيها، لأني بحاجة إلى الفكر، كي أشك في الفكر إي إلى الشك كي أشك في الشك، وهل باستطاعتي أن أفكر إذا لم أكن موجوداً، أنا أفكر إذن أنا موجود، ليفعل الشيطان الماكر بعد الآن ما يشاء، ليخدعني، قد يخدعني في كل شيء، لكنه عاجز عن أن يوقف لدى الفكر الذي يفكر أي أنه عاجز عن أن ينسف القاعدة، أنا أفكر إذن أنا موجود»(١).

---

(١) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» مرجع سابق، ص ٦٥. راجع تأملات فلسفية في الفلسفة الأولى.

✍ وللمنهج الديكارتي أربع قواعد عملية:

القاعدة الأولى: «أن لا أسلم لشيء إلا أن أعلم أنه حق» ولهذه القاعدة معنى خبئ غير المعنى الظاهر، الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فإن ديكارت يريدنا على ألا نسلم شيئاً إلا أن نعلم أنه حق بالعلم الذي يعنيه، وهو الإدراك بالحدس المباشر، والحدس غير المباشر أو الاستنباط.

القاعدة الثانية: أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه، ذلك بأننا إذا أردنا الوضوح، فيجب علينا أن نذهب من المركب إلى (غير واضح) ومن الكل إلى أجزائه، أي مما هو تابع لغيره ومعقولاً بهذا الغير إلى ما هو مستقل بنفسه ومعقولاً بذاته: وهذا هو التحليل والغرض منه الحدس هو المعرفة الحقة.

القاعدة الثالثة: السير بانتظام - أي البدء بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، ثم الارتقاء بالتدرج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً، وهذه قاعدة التركيب وتأتي قاعدة التحليل ولها فرعان:

الأول: التدرج من المبادئ إلى النتائج.

الثاني: افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة، والمقصود بالنظام، «نظام الأسباب» الذي بموجبه تلزم معرفته، وإذا لم ينتج النظام الملائم: فهنا يتدخل العقل، إذ لا يقوم العلم إلا بانتظام.

القاعدة الرابعة: القيام بإحصاء شامل، سواء الفحص على الحدود الوسطى أو في استعراض عناصر المسألة، بحيث أتحقق أني لم أغفل شيئاً، وهذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة.

وبهذه القواعد يكون المنهج عند ديكارت قد حقق الأسس لقيام العلم، فالعلم عنده استنباطي، يضع المبادئ البسيطة الواضحة ويتدرج فيها إلى النتائج[(١)].

(١) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» مرجع سابق، ص ٦٧.

والفكر وهو بإزاء تحليل وتركيب القضايا أو المسائل يعتمد على عمليتين وهما الحدس من جهة والاستنباط من جهة أخرى، أم الحديث فهو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق ويوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دمغه وأما الاستنباط، ، فهو قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى. وهو فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها، فهو عملية تنقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة.

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطي ويستخدم الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة، مدركاً ما بينها من علاقات فيقدم من أبسط الحقائق ويدرج إلى أعقدها ويساعده في ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية، وهذا هو طريق التقدم في المعرفة.

المنهج التجريبي: Empiricism

ظهر المذهب التجريبي قديماً عند الأبيقوريين، ولكنه كنظرية مكتملة وجد عند جون لوك «١٦٣٢ - ١٧٠٤»[(١)] ثم عند خلفائه من فلاسفة الإنجليز.

يعتبر لوك الخصم العنيد للمنهجية العقلية «الديكارتية» ولقد بين كيف تتكون الأفكار ابتداء من قوله بأن النفس في بدء الحياة لوحة بيضاء خالية من أي نقش عليها، أعني من كل فكرة، والأفكار التي تحصل عليها النفس فيما بعد تأتي مباشرة أما من الحواس الظاهرة (Ideas of Sensations) أو تأتي مما يسميه هو التأمل (Reflextion) وهو إدراك النفس لأحوالها الباطنة، وهذه كلها هي «الأفكار البسيطة»

(١) Locke, En Essay Concerning Human Understanding or British Empirical Philosophers, A J, Ayer.

وأما أن تأتي بطريق غير مباشر وذلك بتأليف تلك الأفكار البسيطة «في أفكار مركبة»[١].

والحواس تنقل إلينا مباشرة كيفيات الأشياء الخارجية التي بعضها كيفيات أولى (Primary Qualities) كالمقاومة والامتداد والشكل والحركة وهي الكيفيات الموجودة فعلاً في الأشياء، وبعضها الآخر في كيفيات ثانوية (secondary Quatities) كالألوان والطعوم والروائح، وهي غير موجودة في الأشياء، ولكنها تتوقف على تركيبنا الجسماني، أما الأفكار التأملية فتمدنا بأفكار بسيطة عن قوانا الباطنية مثل أفكار الانتباه والذاكرة والحكم والاستدلال والاعتقاد وغير ذلك.

ومجمل القول حول منهج لوك التجريبي نقول: لوك اعتبر القياس بأنه لا فائدة منه في كشف الخطأ، ولا في زيادة معارفنا، ولم يميز لوك بين المنطق الفطري الموفور وبين المنطق العملي الذي وضعه أرسطو ولم يميز كذلك بين العلم الناقص الصادر من المنطق الفطري وبين العلم الكامل المحقق بقواعد المنطق العلمي، ولم يدرك، حقيقة القياس وفاته أمور أخرى كثيرة، وهو مع ذلك يجرم فيها.

ويلاحظ أن منهج لوك تجريبي بحت، يعتمد على الإحساس في إدراك العالم الخارجي، وعلى التأمل أو ما يسمى «بالاستبطان». وهو عنده حسن في إدراك العمليات الداخلية، والإحساس والاستبطان وحدهما غير كافيين في إعطائنا معرفة حقيقية ثابتة. ولو أن لوك كان يؤمن بالعقل وبأن هناك أفكاراً فطرية قد خلص من هذا الإشكال الذي تورط فيه، والذي جعله يضطر لإثبات الجواهر أو حتى يفترضه، مع أن حواسنا من جهة والاستبطان من جهة أخرى لا يكشفان لنا عن شيء اسمه جوهر. ولعل اضطراره هذا كان راجعاً إلى محاولته إيجاد تفسير لاستناد الصفات أولية كانت أم ثانوية إلى محور تتركز عليه أو إلى موضوع تحمل عليه سائر الصفات المتعلقة به، ولكننا نجد لوك خصوصاً في الكتاب الأول من «المقال في العقل البشري» ينفي نفياً قاطعاً كل الأفكار الفطرية نظرية كانت أم عملية، وحتى نجده يقرر أن فكرة الله ليست

(١) توفيق الطويل «أسس الفلسفة» مصر «دار النهضة» ط ٦، ص ٣٤٧.

فطرية، كذلك نجده يقرر بأن القواعد الأخلاقية والمبادئ والقضايا والعبادة والكل والجزء كلها أفكار بسيطة ولكنها ليست فطرية في العقل.

إذن منهج لوك - حسي يرفض الفكر - الذي يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة، ويقول لوك: لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوي الناس في العلم، علماً بأن مبدأ عدم التناقض والذاتية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين[١].

أما ديفيد هيوم «١٧١١ - ١٧٧٦»[٢]، فهو فيلسوف تجريبي، ويدور منهجه حول تحليل المعرفة، كما يبدو خالصاً من كل إضافة عقلية، وفقاً للمبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل، ومن وجهه صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم «بأن شيئاً لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً[٣]، على ما يقص به المبدأ التصوري فمنهجه يرتكز على نقطتين - حسية وتصورية - كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجها الشكلية، حتى أعلن الشك صراحة.

ولكن في عملية المعرفة وتكوين المعارف تتضح العلاقات الطبيعية من خلال عملية الربط بين الأفكار، وهناك عند هيوم وسائل للمقارنة يسميها «العلاقات الفلسفية» في مقابل تلك العلاقات الطبيعية، ومن أهم هذه العلاقات علاقة العلية التي ترد إليها كل المعرفة في العلوم الطبيعية والتجريبية، لأن القانون العلمي إنما هو بحث عن علة غائبة عنا لظاهرة حاضرة أمامنا هي معلولة لها. وهيوم يلجأ إلى تجربة بسيطة فيقول: «أنظر إلى طاولة البلياردو، عندما نضرب كرة ثم يعقبها تحرك الكرة الأخرى. ماذا نشاهد: نشاهد حركة الأولى تعقبها حركة الأخرى، هذا التعاقب بين سابق ولاحق»[٤] هو ما نشاهده لكننا لا نشاهد قوة (Force) أو طاقة (Energy)، انتقلت من الكرة الأولى إلى الثانية، وتجعل العلاقة بينهما ضرورية، هناك فقط سابق

(١) توفيق الطويل «أسس الفلسفة» مرجع سابق، ص ٣٥٠.
(٢) Human, An Inquiry Concerning Human Understanding
(٣) محمد ثابت الفندي «مع الفيلسوف» بيروت «دار النهضة» ط ١٠، ١٩٧٤، ص ١٦٥.
(٤) محمد ثابت الفندي «مع الفيلسوف» مرجع سابق، ص ١٦٧.

يعقبه لاحق، وعندما تتكرر التجربة وتتداعى السوابق مع لواحقها دائماً، وتتكون عادة (Habit) في الفكر تجعلنا نتوقع لاحقاً عند رؤية سابق، فنحن عندئذ نكون قد كونا فكرة العلية ابتداء من وهي لا تقول أن هناك فعلاً علاقة ضرورية بين الطرفين، إذ الضرورة هنا مجرد عادة سيكولوجية قوية، لهذا التوقع للاحق عند رؤية سابق. وبهذا يكون هيوم قد أرجع في منهجيته، كل الأعمال العقلية إلى ترابط آلي بيد وفي جميع الظواهر النفسية، ومرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني، بالتشابه أو التجاوز الزماني أو المكافي أو العلاقة العلية.

كما أنه في منهجه أنكر كل معرفة أولية سابقة على التجربة، وكان تعبيره من هذا الإنكار من القوة، بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة.

المنهج العملي:

المذاهب العملية، مذاهب متقاربة لكل أسمها الخاص بها، ولكن اسمها الجامع - هو الذي عرفت به مذهب الفيلسوف الأميركي «وليم جيمس» «١٨٤٢ - ١٩١٠»[1]. وهو (Pragmatism) المشتق من اليونانية (Pragma) أي العمل. والبراجماتزم من حيث هو منهج يحسم المناظرات الفلسفية التي لم يفد فيها للآن الجدل النظري ولا يرجى أن تحسم بغير هذا المنهج. فالجدل ما يزال قائماً في : هل العالم وحده أم كثره؟ وهل يخضع للجبر أم يتسع للحرية؟ وهل هو مادي أم روحي، إلى غير ذلك من المسائل، والمنهج العملي يؤول كل واحدة منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان، أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد، وإن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة. فالمنهج العملي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأوليات، والمبادئ إلى الغايات والنتائج. خذ مثلاً المادية

(١) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» مرجع سابق، ص ٤١٩.

والروحية، فإننا لا نرى فرقاً بينهما من جهة الماضي، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم، ويبين المادي إن العالم تكون بفعل القوى الطبيعية، ولما كان العالم قائماً، ولا يمكن استعادة التجربة التي أحدثته للتحقق منها، أكانت الحجج تتعادل قوة، فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين، أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلاً، وأنه لم يتم بعد، فإن الاختبار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية في الخطورة: ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية، ولكن لنا منافع عليها ترجع إلى حاجاتنا العميقة لنظام خلقي دائم، والنهاية التي ينبئ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلي هي فناء القوة وهي العدم، وليس للمادية غير هذه النتيجة، فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية عملية إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد بدون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال، ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها في عالم باق، فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى وبهذا المقدار، كذلك نصنع في جسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها، فنقول أن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال، بينما المذهب الآلي يقول إن العالم خاضع للضرورة، وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله، فمعان النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء، إذا نظرنا إليها مجردة، وإذن فليس لها من معنى غير معناها الأصلي.

وبعد أن قمنا بدراسة مجموعة من أبرز المناهج الفلسفية في سعيها نحو الحقيقة عبر التاريخ بادئين بسقراط مارين بأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، توصلنا إلى استنتاج مؤداه أنه بالإمكان القول، أن الفلسفة العربية «المناهج الفلسفية العربية» هي حصيلة عمل فكري مركب في أغلبها، وهذا العمل أشترك فيه العرب والسريان والفرس والترك وسواهم اشتراكاً فعلياً، لكن دور الفكر العربي كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية، ومع إننا لسنا في معرض التاريخ لها، لكن الجدير بالذكر أن سير الفلسفة العربية وبخاصة في شكلها المشائي والأفلاطوني المحدث لم تنته بوفاة ابن رشد، ولسنا بحاجة هنا إلى

الإشارة إلى المراحل كلها التي مرت بها النهضة الأدبية والسياسية إلا بما يتعلق بالمنهجيات التي تخص دراستنا هذه.

وما دمنا بصدد الحديث عن المنهجيات الفلسفية نقول: إن المنهجيات المتبعة في البحث عن الحق والحقيقة، كثيرة ومختلفة ومتلونة ومتداخلة كما يذكر الدكتور أفرام البعلبكي[١] وفيها من إقناع أصحابها أكثر مما فيها من سبيل واقعي إلى اليقين والعملية النقدية لا تكتمل بدون الإشارة إليها وتقويمها من حيث أمانتها في نقل الحقيقة.

وفيما يلي نستعرض بإيجاز مفاهيم المنهجيات التي يدور البحث حولها قبل الدخول في خضمها، يتقدمها إشارة إلى مفهوم العقل والعقلانية بأنواعها.

العقل والعقلانية:

العقل في اللغة هو الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيهاً **لعقل** الناقة. لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال - الناقة - من الشرود[٢] والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه:

الأول: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح.

الثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها[٣].

(١) أفرام البلعلكي «منهجية في النقد» (بيروت، دار الحداثة» ط ١ سنة ١٩٨٤، ص ٨٨ - ٩٠.
(٢) جميل صليبا «المعجم الفلسفي» بيروت «دار الكتاب اللبناني» جـ ٢، سنة ١٩٨٢، ص ٨٤.
(٣) المصدر نفسه، جـ ٢، ص٣ ٨٥.

أما الفلاسفة فإنهم يطلقون العقل على المعاني التالية[١] :

١ - أول هذه المعاني قولهم: أن العقل «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها» . . .الكندي رسالة في حدود الأشياء ورسومها، وهذا الجوهر «ليس مركباً من قوة قابلة للفساد» ابن سينا. وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارنة لها في فعله. . «الجرجاني».

٢ - ثاني هذه المعاني: قولهم أن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة، بمعنى آخر العقل قوة تجريد، ولهذه القوة عند الفلاسفة عدة مراتب:

أ - مرتبة العقل الهيولاني

ب - مرتبة العقل بالملكة

جـ - مرتبة العقل بالفعل

د - مرتبة العقل المستفاد

هـ - مرتبة العقل الفعال

٣ - المعنى الثالث للعقل: هو القول أنه «قوة الإصابة في الحكم» أي تميز الحق من الباطل والخير من الشر.

٤ - المعنى الرابع: هو القول - أنه قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان.

٥ - المعنى الخامس: هو القول - أنه مجموعة المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية ومبدأ الغائية وتتميز هذه المبادئ بضرورتها واستقلالها عن التجربة.

٦ - المعنى السادس: هو القول - أنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة.

---

(١) نفس المصدر، جـ ٢، ص ٨٦.

٧ - المعنى السابع: هو القول بأن مجموع الوظائف النفسية المتعلقة على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالإدراك والتداعي، والذاكرة والتخيل والحكم والاستدلال.

٨ - المعنى الثامن: هو القول المحض والعقل العملي، يطلق «كانت» هذين الاصطلاحين على كل ما هو قبلي في الفكر أي على الملكة المتعالية التي تتضمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة، فإذا نظرت إلى العقل من جهة اشتماله على المبادئ القبلية للمدركات العملية كانت عقلاً نظرياً أو تأملياً، وإذا نظرت إليه من جهة اشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الأخلاق كان عقلاً عملياً.

٩ - العقل المؤلف والعقل المؤلف: العقل المؤلف عند «لا لاند»(١) هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس، أما العقل المؤلف فهو مجموع المبادئ والقواعد التي تعتمد عليها في استدلالاتنا، وهي تتغير بتغيير الزمان والأفراد إلا أنها تتجه مع ذلك إلى الوحدة، فكأن العقل المؤلف هو العاقل وكأن العقل المؤلف هو المعقول.

١٠ - والعقلي: هو المنسوب إلى العقل، تقول: المبادئ العقلية، والعلوم العقلية، قال: «هيجل»: «كل عقلي فهو موجود بالفعل، وكل موجود بالفعل فهو عقلي، والعقلي هو المنطقي والعاقل هو الناطق - المتصف بالعقل، وكل من قال إن الإنسان عاقل عني بذلك إن عقله يميزه عن الحيوان»(٢).

وما هذه اللائحة من المعاني المرادفة للعقل والعقلانية إلا مزيداً من الإيضاح حول مفاهيم العقل ومادته.

✍ **أما التيارات المشتقة عن لفظة عقل فهي:**

العقلانية: يقول الدكتور أفرام البعلبكي: العقلانية «تركيب لغوي مستحدث

---

(١) أفرام البعلبكي (منهجية في النقد» مرجع سابق ن ص ٩٢.
(٢) للتوسع راجع محيط المحيط - بطرس البستاني - مادة عقل.

مؤلف من لفظة عقل ثم من ملحق صوتي هو «آنية» ونعني به المنهجية في البحث التي تعتمد العقل وسيلة وحيدة لإدراك الحقيقة، ومقياساً وحيداً لنقل الأحكام من مواضيع المعرفة[١].

العقلانية كمنهجية فكرية: هي مذهب فلسفي واسع الأبواب كثير لا تحصر إلا إذا تمكنا من حصر المذاهب الفلسفية في تاريخ الفلسفة العام قديمة وحديثة، إذ لكل منشأ مذهب نظرته الخاصة إلى طبيعة العقل وقدرته، وكيفية توسله ونطاق طاقته، والمقصود هنا الإحاطة بظاهرات العقلانية الرئيسية.

أولاً: العقلانية اللاهوتية: في الإنجليزية Theology في اللاتينية Theologia اللاهوت، لغة: يعني الألوهة، واصلة من لاه، أي آله زيدت عليه الواو والتاء للمبالغة في معنى التوسع، كملا في قولنا ملكوت «يعني اتساع الملك» وعلم اللاهوت علم يبحث عن ذات الله وصفاته وشرائعه وأعمال عنايته والتعاليم التي يجب الاعتقاد بها والواجبات التي يلزمنا تتميمها، وعلائقه بالعالم والإنسان ويرادفه علم التوحيد، وعلم الكلام، وعلم الربوبية.

وعلم اللاهوت قسمان: علم اللاهوت الطبيعي- المبني على التجربة والعقل، وعلم اللاهوت الديني - أو الاعتقاد المبني على الوحي - أي على كلام الله، ويسمى علم اللاهوت الطبيعي «بالإلهيات» أو علم الربوبية، أو الفلسفة الإلهية وموضوعة عند «لينبتز» البحث في العناية الإلهية والحرية الإنسانية، وأسباب وجود الشر، والغرض منه الرد على الملحدين، والتنويه الذين يذهبون إلى أن وجود الشر في العالم يناقض فكرة العناية الإلهية، وموضوع الإلهيات عند «لينبتز» أضيق من موضوع العلم الإلهي عند ابن سينا، لأن العلم الإلهي عند الشيخ الرئيس يبحث في الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم فهو إذن مرادف للفلسفة الأولى وعلم ما بعد الطبيعة[٢].

(١) أفراح البلعلبكي «منهجية في النقد» مرجع سابق، ص ٩٤.
(٢) جميل صليبا «المعجم الفلسفي» مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧٧.

اللاهوتي: هو المنسوب إلى اللاهوت بمعانيه المختلفة، والحالة اللاهوتية - هي الحالة يفسر بها العقل البشري ظواهر الطبيعة إلى علل غيبية مفارقة.

ثانياً: العقلانية الصورانية: في الإنجليزيةFormal في اللاتينيةFormalis وهذه العقلانية تبنى على مبدأ السببية الخلقية، أو بمعنى أن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن التجارب الحسية، وهي في الأحوال كلها، صورانية مركوزة على الاعتقاد بأن الصور الذهنية الحاصلة في العقل هي صور مطابقة في الواقع. «والصورانية لغة، هي نحت ضفناه من صور أضيف إليها الملحق «آنية» لتعنى المنهجية المبنية على المنطق الصوري التي كانت ولا تزال، منهجية الكثيرين من الفلاسفة المثاليين والمشائيين بعامة، وليس لهذه العقلانية في نظر الدكتور افرام البعلبكي[1] قيمة يقينية أوثق من قيمة النتائج اللاهوتانية، وإن منهجيتها لا تعتمد منطلقاً لها من جهة، وموضوعاتها مغايرة في بعضها لموضوعاته من جهة ثانية، ولا تعتمد إلا العقل من جهة ثالثة.

ويقول الدكتور البعلبكي: «إن تشككينا بيقين العقلانية الصورانية لا يعني الاستهانة بهذه المنهجية في العمليات النقدية، والإشارة إلى هزال معرفة لا تعني الإشارة إلى أفكار النتائج ولو هزيلة، كما أن إنكار الدليل لا يعني إنكار المدلول عليه، إننا نحترم مجهود الصورانية لاعتباره مرحلة من مراحل تاريخ الفكر الإنساني المهمة التي لا يزال لها امتداد إلى يومنا، فهي خلوة واسعة من آلاف الخطوات التي حققها وما زال يحققها العقل البشري في شده نحو اليقين العلمي[2] ومع هذا فإن الأخذ بمبدأ السببية هو ركن، بل الركن في العقلانية الصورانية، وهو الأساس في فلسفة المعلم الأول الكونية وفلسفة تلاميذه المشائيين من عرب ومستعربة، وهذا المبدأ يقوم على رفض الأخذ برأي يعترف بحصول أي شيء اتفاقاً أو صدفة، بل بقي حصول الأشياء طبقاً لنظام ثابت مرتب سلسلة من علة معلول تنتهي عند وجوب التسليم بوجود علة لا علة لها، هي السبب الأول أو علة العلل أو الله، بنظرهم، فلا

---

(١) افرام البعليكي «منهجية في النقد» مرجع سابق، ص ١٠٥.
(٢) أفرام البعليكي «منهجية في النقد» مرجع سابق ن ص ١٠٧.

حادث إلا بأربع علل متلازمة: المادية والفاعلة والصورية والغائية، والأخذ بهذا المبدأ، بنظر الصورانيين كفيل بحل أي إشكال حول حادث تغيب بعض أسباب حدوثه أو كلها، ولا اعتراض للعلميين أو لنا، على مبدأ السببية هذا، بل نعتبره الركن في كل عملية حتى العملية التجريبية، شرط أن يكون تحديد السبب تحديداً يقينياً مثبتاً بالدليل البرهاني لا تحديداً جدلياً ظنياً مركوزاً على الفرضيات المحتملة أو الأكثر احتمالاً. فاعتماد المنظور لإثبات وجود اللامنظور، بطبيعته المحدودة، عملية فاشلة أصلاً، فما لا يقع تحت الحواس ولا يخضع لقوانين التجربة ويمكن البرهان على وجوده أو على عدم وجوده، بل أن البرهان عليه دليل على وجوده في غير الحالة التي ندعيها له، أليس البرهان على روحانية النفس، إذا تأمن دليل برهاني ببرهان على ماديتها؟ أليس البرهان على وجود الله، إذا تأمن أيضاً ببرهان على محدوديته، وبالتالي على وجوده في غير الحالة التي يتصورونه عليها؟ والأسباب التي رتبوها سلسلة تصل إلى السبب الأول، كم سبباً أدركوا إنها بيقين برهاني، أيكون الدليل برهانياً إلا على الكائن الذي يثبت بوجوده الحس وجوده؟.

ومع هذا علينا، في كل عملية نقدية، أن نميز بين قيمة الدليل وحقيقة المدلول عليه، ونقوم الجهد المبذول بذاته لا بالنتائج التي حققها فحسب، وسترى أن العقلانية العلمية التي تمتلئ المؤلفات الحديثة دعاة لها ليست بعد، الطريق الأكمل إلى كمال اليقين عند بعض المفكرين[1].

ثالثاً: العقلانية العلمية والوضعية المنطقية Sceintific latinalisim & logical positivists العلم هو الإدراك مطلقاً، تصوراً كان أو تصديقاً، يقيناً كان أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوماً كان أو حكماً، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها أو على إدراك المسائل عن دليل، أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل. والعلم مرادف

---

(١) أفرام البلعلبكي «منهجية في النقد» مرجع سابق، ص ١٠٩.

للمعرفة، إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم[(١)].

الوضعية المنطقية:

الوضعي من الأشياء ما وضعه الله تعالى، أو ما وضعه الخلق والوضعي من الأشياء أيضاً ما كان متحققاً في عالم الحس والتجربة، وإن كانت أسبابه القصوى وقوانينه التي شرعها الله وفرضها على الطبيعة والوضعي بهذا المعنى مرادف للحقيقة والتجريبي، ومقابل للتأملي والخيالي والوهمي، والحالة الوضعية في قانون الحالات الثلاث مقابلة للحالة الميتافيزيقية، والحالة اللاهوتية[(٢)].

ويستخدم هذا الاسم
في كثير من الأحيان بمعنى غامض مهوش

بصدد الحديث عن الفلسفة التحليلية عامة، والوضعيون المناطقة هم الذين اتبعوا آراء رسل في المنطق وفي طرقه الفنية في التحليل، لكنهم استخدموها الوصول إلى غاية مختلفة كل الاختلاف عن غايته، فبينما رسل يسعى إلى نظرية ميتافيزيقية حقيقية، ذهب الوضعيون المناطقة إلى أن الميتافيزيقيا بأسرها لغو أجوف[(٣)]. وصبوا

(١) جميل صليبا «المعجم الفلسفي» ج٢، ص ١٩.
(٢) جميل صليبا، «المعجم الفلسفي» ج ٢، ص ٥٧٧.
(٣) الوضعية المنطقية: اسم أطلقه «لومبرج» «وفايجل» عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فينا، وهذه الجماعة نشأت في أوائل العشرينات من هذا القرن بوصفها جماعة للمناقشة غير رسمية، بجامعة فينا يرأسها «مورتس شليك». ومن أعضائها البارزين «رد ولف كارناب وفردريك وايزمان، وفيليب فرانك، وهانزهان، وهربرت فايحل» وأعضاء آخرون، منهم هانز رايشنباخ، وكاربور، وتشارلز موريس، و أ. ج، وفي الجماعة أعضاء لم يكونوا فلاسفة بل منهم الرياضي والفزيقي، وعالم الاجتماع، غير أنهم يشتركون جميعاً في اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم، وفي استيائهم من الميتافيزيقا التي كانت سائدة في ذلك العصر. =

اهتمامهم على إقامة حد حاسم بين الميتافيزيقيا والعلم الطبيعي، ومهمة التحليل الأولى عندهم، هي حذف الميتافيزيقا، ومهمته بعد ذلك هي توضيح لغة العلم، واستخدم الوضعيون التحليل ليثبتوا أن بعض الألفاظ التي يستعملها الميتافيزيقيون - وبالتالي أن النظريات التي ترد فيها هذه الألفاظ - لغو بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة ولما كان ينبغي استئصال كل ميتافيزيقا بما في ذلك ذرية رسل، فقد وجب اتخاذ غاية أخرى للتحليل، لأن الحقيقة الميتافيزيقية ليس محالاً علينا بلوغها فحسب، بل هي غاية باطلة في ذاتها، على إنهم لم يتفقوا قط فيما بينهم بشأن «ما» يجب تحليله على وجه الدقة، أهي الأفكار والقضايا كما قال مور؟ أم هي الوقائع كما كان رسل يقول عادة(١)؟.

والمذهب الوضعي: هو الاسم الذي أطلق أيضاً على المذهب الذي أسسه «كونت ١٧٩٨» في القرن التاسع عشر، ولا تعد وضعية «كونت» إلا مثالاً واحداً منه، والوضعية بالمعنى الأوسع «هي الرأي القائل بأنه ما دامت المعرفة حقيقة كلها مؤسسة على الخبرة الحسية، ولا يمكن أن تتقدم إلا بواسطة الملاحظة والتجربة»، فإن المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة لا بد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة، ويعتقد الوضعيون جميعاً أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التي تتقدم العلوم بواسطتها لا السعي إلا معرفة العالم معرفة لا تستند فيها إلى العلوم، وهو غالباً ما يبرهنون على أنه بمجرد ما توجد الوسائل لتقدم المعرفة عن الموضوع «موضوع ما» يبطل أن ينتمي هذا الموضوع إلى الفلسفة، ويصبح علماً منفصلاً أو جزءاً من علم.

= للتوسع راجع: فؤاد كامل وآخرون «الموسوعة المختصرة» بيروت «دار القلم» إشراف زكي نجيب محمود «ط بدون»، سنة بدون ص ٥٣٧.

(١) فؤاد كامل وآخرون «الموسوعة الفلسفية المختصرة»، ص ١٥٦، ويقال في المرجع نفسه ص ٤٣٠، إن واضع الاسم هو «بيكون» في القرن التاسع عشر.

الباب الأول

الأصول التكوينية للاشكالية

الباب الأول
الأصول التكوينية للاشكالية

التمهيد

مدار هذا الباب قائم على دلالة التحديد المفهومي وإستخدامه المنهجي، فعندما نتحدث عن الفكر العربي المعاصر من خلال العلاقة بين المشكل المنهجي وتأويل التراث لا بد من تحديد دقيق لمضمون مفاهيم البحث. ولا نريد في هذا التمهيد إلا أنْ نشير إلى مسألة نعدها جداً مهمة، وهي ضرورة التمييز في فكرنا المعاصر بين المنهج والتيار والمذهب، حيث يجري إستعمال كلمة (منهج) اليوم بشكل فضفاض وواسع جداً حتى أصبحت في كثير من الأحيان تعني التيار، فيقال مثلاً المنهج السلفي أو القومي، أو المنهج الليبرالي أو الماركسي ولكننا في حقيقة الأمر بعيدون عن المعنى الدقيق للمنهج.

وهذا الإستعمال غير المنضبط والمتسبب في استخدام مصطلح المنهج لا يفيدنا في النقد والتحليل ولا ينير لنا مسار أو طريق وبالتالي لا يوصلنا إلى ما ينبغي.

وهناك إختلاف بين المنهج والتيار أو المذهب، ففي المذاهب المستعارة من الغرب مناهج يتميز بعضها بوضوح عن المذهب، وبعضها الآخر يندمج في ثناياه ولأجل عرض موضوعنا لا بد من إنجاز جملة من الأمور، يأتي في طليعتها. القيام بدراسة لنوعية المناهج التي اعتمدها المفكرون العرب على اختلاف مشاربهم وتجاربهم.

نقول لقد ابتدأ الباب الأول في التعريف بدائرة الإشكال في عموميتها، حيث

معرفة هذه الدائرة بين الأسباب المباشرة والأخرة التالية خلفها في ظهور مشكلة العلاقة بين المنهج المتبنى والتراث الماضي والحاضر.

وحتى نقرأ بوضوح لا بد من إضاءة معنى مفاهيم المنهج، الإشكالية، التأويل، والتراث. وخيوط العلاقة القائمة بين هذه المفاهيم وكيف تكون في ترابطها نسيجاً دلالياً يعبر عن حال ثقافي سائد في ساحة الخطاب العربي وأفقه المعاصر.

الفصل الأول
الإشكالية في اطارها البنيوي

تمهيد

إنَّ الدارس لتأريخ الفكر الأوروبي لا بد له من أنْ يكتشف أوجه تشابه بين النهضة التي حدثت في الغرب إبتداءً من منتصف القرن الرابع عشر الميلادي، وبين هذه الصحوة التي يعيشها مجتمعنا الآن، وأنَّ الباعث على ظهور كل من النهضة الغربية والصحوة الإسلامية والعربية هو الاحتكاك الثقافي مع ثقافة غربية قوية هزت عقول العلماء، وأنهضتهم من سبات عميق ليروا تفوق الحضارة الأخرى، ويعوا إنحطاطهم وتأخرهم.

ولكن الثقافة أو الحضارة الأقوى التي سببت الصحوة مختلفة في طبيعتها في كلتا الحالتين. فالحضارة التي هزت عقول علماء العصور الوسطى الأوروبية كانت حضارة انسانية تسعى إلى نشر العلم والتقدم، وتحرير الإنسان عن طريق عبوديته المطلقة لله وحده، أما الحضارة أو الثقافة التي هزت مجتمعنا في هذا القرن وسبقت الصحوة الحالية فهي قد توصف بأنها تميل إلى الجانب المادي أكثر من ميلها إلى الجهة الإنسانية.

ثم إنَّ أثر احتكاك الغرب بالمسلمين الذي سبب نهضته كان تقدّماً علمياً وفكرياً وإنسانياً، بينما نجد أثر احتكاك ثقافتنا بالثقافة الغربية هو الإنحطاط والتأخر الذي نعيش فيه منذ زمن طويل، ولعل البعض يذهب إلى أنَّ الغرب لم يصدّر إلينا سوى نفاياه الفكرية والعقدية والعلمية التي يتلقفها كثير من أبناء مجتمعنا، وظنوا أنهم بذلك حصلوا على سبل التحضر والتقدم.

وثمة فارق آخر وأساسي بين الصحوتين، وهو أنَّ الصحوة الأوروبية كانت تنادي بترك ما لديها من سطحية وتدعو إلى الاستفادة من ثقافة قوية عميقة هي غريبة عنها، بينما الصحوة الإسلامية تنادي بالعودة إلى تراثها القديم، الذي أثبت صلاحيته على مدى قرون عديدة في مجتمعات مختلفة، لتستلهم منه إرشادات للحاضر، غير منغلقة أمام الثقافات الأخرى الحاضرة التي تجد فيها ما يصلح أمرها «فالحكمة ضالة المؤمن أنّا وجدها فهو أحق الناس بها». ولكن الإتفاق بين الصحوتين متمثل في أنهما كانتا رفضاً لواقع مترد وسعياً لمستقبل متحضر.

أولاً: آليات وروافد العقل العربي:

المقصود بالعقل العربي، هو العقل الذي يصوغ فكرة في إطار التعبيرات والمفاهيم العربية، والذي ولد وتكّون في محيط اللغة العربية. بهذا التعريف يدخل في اطار هذا المصطلح كل من يتحدث العربية من المفكرين سواء كانوا من العرب أو العجم مادامت اللغة العربية هي إطار تفكيرهم ووسيلة تعبيرهم، ويشكل العقل العربي الإسلامي الجزء الأكبر ممن ينتمون إلى مجال العقل العربي، لأن اللغة العربية وإنْ كانت موجودة قبل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية إلا أنّها تطورت وقُنّنت في صدر الإسلام وما تلاه، منذ أبي الأسود الدؤلي حتى الخليل بن أحمد وسيبويه وتلاميذه في نهاية القرن الثالث الهجري.

هذا الإشتراك يجعل التمييز بين ما يسمى بالعقل العربي وما يسمى بالعقل الإسلامي يكاد يكون مستحيلاً للإشتراك في المحيط الإجتماعي ولغة التخاطب(١) مما يحتم التأثير المتبادلين بين العقل العربي والعقل الإسلامي.

وإذا كان هناك ما يسمى بالعقل الجمعي فهو العقل العربي الإسلامي الذي يجمع المسلمين وغيرهم، أي العرب مع غير العرب من المسلمين، حتى العقول

(١) حسن حنفي: من العقل إلى الابداع، ص: ٢٤٥.

العربية المتأثرة بالإسلام بطريق غير مباشر[١]، لأنَّ للإسلام أثراً كبيراً في تشكيل العقل غير الإسلامي، هذا إلى جانب تأثرهم المباشر والقوي بالإسلام عن طريق المحيط الإجتماعي الذي يغلب عليه الطابع الإسلامي.

ثم يجمعهم بالإضافة إلى ما تقدم موقفهم وموقعهم المشترك لإمتزاج فكرهم وشخصيتهم وهويتهم بالتغريب الثقافي والذي لا بد أنْ يقتصر على المسلمين دون غيرهم من المجتمعات الإنسانية الإخرى. ويَعتَبِّر زكي نجيب محمود وحدة المواجهة من أكبر عوامل الجمع بين العقل الإنساني والإسلامي والعربي بشرط الإعتزاز والتمسك بالإنتماء إلى المحيط الإجتماعي والثقافي المشترك[٢].

فالإحساس بالإنتماء إلى مجتمع معين والإعتزاز باستقلاليته والتمسك بما يميّزه عن المجتمعات الأخرى من قيم عالية وسلوك الأصالة الثقافية التي تشترك فيها كل وحدات المجتمع على اختلاف عقائدهم. كما يمكن أنْ يسمى العقل الجمعي عقلاً تأصيلياً إذا تمسك بأصالته الإجتماعية وهويته الثقافية. والعقل التأصيلي كما يذهب إليه البعض[٣] هو نقيض العقل التغريبي «الذي يمكن أنْ يوصف بـ«العقل التفريقي أو التبعي» حيث ينعدم فيه الإحساس بالأصالة والإيجابية ويحل محلها التقليد والسلبية.

إنَّ قراءتنا للعقل العربي، لا تقرأ الحركة التأريخية بحد ذاتها، أي ليس مجالنا العلوم السياسية أو التأريخية أو السوسيولوجية وإنما تأريخ الفكر، أو بتحديد أكثر، تأريخ الأفكار والمفاهيم في المنطقة العربية منذ قرن ونيف من الزمن وحتى الآن،

---

(١) ينظر: مصطفى عبد الرزاق: التمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ٣٧٦؛ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطي، ص: ٢٨٧، وحسن حنفي: علم أصول الفقه، في: دراسات إسلامية، ص: ٦٥ - ١٠٤.

(٢) محمود: الخضرة وقضية التقدم والتخلف، ضمن (ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن، ص: ٢١٣.

(٣) ينظر: حسن حنفي: التراث والنهضة الحضارية، ورقق قدمت إلى: ندوة الإبداع الفكري. الذاتي، وتوفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص: ١٧٨.

ولكن من خلال قراءة خطاب فكري معاصر عن هذه المرحلة وعن أفكارها ومفاهيمها وتجربتها الفعلية، هو خطاب نخبة من المفكرين العرب الذين طرحوا معضلة وأسئلة وحاولوا الإجابة عليها.

فقد تساءل الجميع: إلى أين يسير العقل العربي؟ والسؤال عفوي طبيعي ليس استفهامياً أو معرفياً خالصاً بل هو سؤال حول المصير والوجود والذات، وهو أقرب إلى أنْ يكون سؤالاً تيئيسياً يشكل بحد ذاته علامة وأزمة ودليل مرض. أما إذا كنا نطمح أنْ نحوّل السؤال إلى سؤال معرفي فنتساءل:

✍ **ما هو النموذج الحضاري الذي يتجه نحوه المجتمع العربي؟**

هذا السؤال هو في رأينا في الأساس إشكالية الصراع أو الخلاف بين التيارات الفكرية في العالم العربي منذ مطلع هذا القرن وهو في اساس إشكالية «التقدم والنهضة والحداثة» في الخطاب الفكري العربي المعاصر، فالاتجاه نحو نموذج حضاري ما يفترض التقدم والنهوض ومواكبة العصر أو التحديث والعصرنة... أو هكذا خيل للبعض، فيما رأى البعض الآخر أنَّ هذه المفاهيم لا تعني شيئاً أو أنه لا يمكن فصلها عن سياقها التأريخي وشروط تكوينها وظروف تشكلها وتبلورها في الواقع والتجربة، ومن هنا دعا الفريق الأول إلى التعامل معها بالمطلق كمفاهيم وأفكار تقدمية تغييرية نهائية وثابتة، فيما رأى الفريق الآخر أنها المسؤولية الأولى عن التخلف والتراجع والنكسات وأنها العقدة الرئيسية في نظام التبعية والتغريب.

نقطة التركيز إذن هي على ما يسمى بمفاهيم التقدم والنهضة والحداثة، ونحن سنحاول رصد الخطاب الفكري وقراءته، ونقد الحداثة كتجربة تأريخية عربية وليس كنظرية للتقدم الإنساني العام والشامل لجميع مناحي المجتمع والحياة. وسنحاول أنْ ندلل في دراستنا هذه على أنَّ التجربة العربية المعاصرة «للحداثة والتقدم» هي تجربة تطبيق قسري وتقليد مبتسرواستهلاك أيديولوجي دون أنْ يرافق ذلك أي تحديث للفكر والحريات وللعلاقات والنظم السائدة ....

لذلك سنعتمد على القراءة المنهجية للخطاب الفكري العربي دون أنْ يعني ذلك

تقديم أو طرح بديل أو بدائل، فهذا الأمر ليس من اختصاص أو من قابلية هكذا دراسة. إنَّ أولوية النقد لا تحتاج إلى تأكيد أو تبرير، أما التخلي عن ادعاء تقديم بديل فهو ليس فقط من باب التواضع العلمي أو الأمانة الأكاديمية، وإنما أيضاً وأساساً من قبيل تحديد من قبيل تحديد إطار ومهجية البحث: إنه قراءة نقدية لخطاب فكري ولتجربة هذا الخطاب في الواقع التأريخي، فهو ليس تأريخياص شاملاً لهذا الفكر، وليس تحليلاً سوسيولوجياً لأطره وقواعده، وليس استخلاصاً لقوانين حركته وليس تحديداً لنظرية في النهضة الحضارية ولا يمكن بالأحرى أنْ يكون برنامجاً سياسياً ودليل عمل لقوى وفئات اجتماعية في لحظة تاريخية معينة.

وعليه: فما هي موارد العقل العربي وروافده، بطبيعة الحال هنالك رافدان للعقل العربي، استعا أن يؤثرا في آلياته ومنطلقاته. وهما الرافد الداخلي والخارجي، وسوف نتطرق إلى هذين العنصرين بشيء من الاجاز:

ثانياً - الروافد الداخلية للعقل العربي:

لكل أمة سمات عامة في أساليب التفكير واهتماماته منبعثة من أحوالها المادية العامة ومواقف الناس منها. وتبقى هذه السمات ما دامت الأحوال العامة تسير باتجاهات مستقرة، وتصبح سُنناً موروثة اجتماعياً. وهي لا ترجع إلى عوامل بيولوجية في تركيب الدماغ الفيولوجي، كما أنَّ عموميتها لا تعني عدم وجود خصائص «محلية» في جماعات أو أفراد محددين. وهذه السمات العامة في مسيرة الأمة إلى ما قد يجعلها نشطة نامية، أو تضمر وتتجمد.

إنَّ احتفاظ المجتمعات بالسمات العامة كان مكيناً واسعاً في العهود الماضية حيث كانت سبل الاتصال محدودة، والمواصلات غير السهلة، ولم يكن للحكومات من المال والمؤسسات ما يمكّنها من فرض أفكار جديدة أو نظم تجتث السنن الموروثة. ولا ريب في أنَّ بعض الدول الكبيرة التي ظهرت في التأريخ عملت على فرض توجيهات فكرية وحضارية خاصة تختلف في سعة نطاقها وعمقها، إلا أنَّ هذه

التوجهات المفروضة تؤثر في أوساط المثقفين، وخصوصا ممن لهم صلة بالسلطات الحاكمة. أما العامة، وخصوصا ممن كانت مساكنهم بعيدة عن مراكز الهيئات الحاكمة، وخصوصا في الأرياف والبرادي النائية، فإن تأثرهم ضعيف بالتوجيهات الخارجية المفروضة، وهم يحتفظون عادة بالخصوصيات المحلية.

١ - العرب والعقل العربي وأصالته التراثية

نقصد بالعقل العربي في بحثنا الحالي أساليب الفهم والتفكير القائمة على أعمال الدماغ الذي لا يدخل تركيبه ضمن دراستنا، وهي مقومات غير موروثة بيولوجيا، وقد تتعرض عبر الزمن إلى تطورات يختلف مدى سعتها وعمقها وثباتها، كما أن هذه المقومات هي سمات عامة يتسم بها أغلب الناس، ولا تمنع من ظهور أفراد أو جماعات مبدعين لا يتسمون بتلك السمات، وإنما يعملون على سبل في التفكير تخالف ما اعتاده الناس. وتحتفظ هذه السمات بظواهرها في المجتمعات المستقرة البعيدة عن المؤثرات الخارجية، وتختل عند فقدان الاستقرار أو التأثر بالتيارات الأجنبية.

إنَّ العرب الذين نتناولهم في بحثنا هم الذين يستعملون العربية (اللغة الأم) منذ بدء تعلمهم في صغرهم. ولا ريب في أن اللغة ليست مجرد كلمات منطوقة وجمل مصاغو وقواعد محددة، وإنما هي أوسع من ذلك. فهي وعاء المعرفة والتفكير، تكثر فيها المفردات المعبرة عن محتوى بيئتهم المادية وأساليب فهمها وتقديرها.

ومن المؤكد أن العرب ولغتهم موغلة في القدم، يشهد بذلك بعض الاشارات والآثار، ولكن قلة الوثائق المكتشفة لا تيسر كتابة تاريخ مفصل لأحوالهم في الأزمنة القديمة، وإنما يمكن أن نثبت في ذلك بعض الحقائق. وأولى هذه الحقائق أن العرب في الجزيرة احتفظوا بسماتهم العامة، وكان تأثرهم بالأجانب ضعيفاً، إذ لم يعرف في التاريخ دولة أجنبية سيطرت على شبه جزيرة العرب وفرضت على أهلها لغة أو نظما أو أفكارا عامة تخالف ما ألفوه وتوارثوه، وإن الغزوات الأجنبية القليلة التي

تعرضت لها كانت مقصورة على بعض أطرافها من دون التوغل فيها، وكانت قصيرة الأمد، محدودة النطاق. وإن الأديان التي دخلتها، وأخصها اليهودية والنصرانية، كانت محدودة الانتشار سطحية الأثر، فلم تتغلغل في نفوس غالبية السكان أو تبدل سماتهم العامة، علما بأن هذين الدينين ظهرا في أطراف الجزيرة وفي أقاليم لأهلها صلات عرقية وثقافية وثيقة بأهل الجزيرة.

ولا ريب في أن العرب منذ أقدم الأزمنة أسهموا في الملاحة والتجارة مع أقاليم بعيدة عن جزيرتهم، غير أن الأثر الحضاري والفكري لهذا الإسهام كان محدودا في نطاقه وميادينه، وخصوصا في حياة عموم الناس.

وجزيرة العرب واسعة الأرجاء مترامية الأطراف، ومع أنها تقع في المنطقة المدارية التي لها مناخ خاص يميزها ,إلا أنها منوعة في تضاريسها وتربتها ومنتوجاتها وتوزع سكانها، ففيها الجبال والهضاب والسهول والوديان، وفيها الصخور الرسوبية الصالحة للزراعة عند توفر المياه، والصخور النارية التي تحتوي على بعض المعادن.

إنَّ معلوماتنا عن شبه جزيرة العرب تعززت من قبيل الإسلام بفضل ما نقله رواة الشعر والأخبار عنها، وما تناقله العرب المسلمون من أخبار تقاليدهم المحلية، وأبرز ما يظهر منها أنه بجانب التنوع الحضاري والسياسي توجد مظاهر وحدة عامة تجمعهم وتتجلى في اللغة (الفصحى) والشعر بأوزانه وقوافيه وأنماطه، وكذلك في النظم السياسية والمُثُل الأخلاقية.

٢ - القرآن معبّر عن سمات العقل العربي

لا ريب في أنَّ العقل العربي بأساليب تفكيره ومادة اهتمامه عند ظهور الإسلام ذو سمات مميزة عامة وأوضح ما يعبّر عنه القرآن الكريم، فنصه سليم من أي تزوير ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1]، وقد تثبت تنظيم سورة وقراءة مفرداته بأمر

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

الخليفة عثمان بن عفان في زمن كان يعجّ بالصحابة من قراء القرآن وحفّاظه وعارفي آياته المنزلة.

إنَّ السمات العامة التي تظهر من دراسة القرآن الكريم ترجع إلى أزمنة قديمة، وهي وثيقة بالدعوة الإسلامية في أسس أفكارها ونظمها وسُبُل فهمها، فقد نزلت الرسالة على النبي الأمي محمد وهو في عشيرة عربية خالصة، وبدأت في مكة حيث كان أهلها من أصحاب السلطان والنفوذ، والجماهير العامة، عرباً خلّصاً، وقد أمر تعالى الرسول محمد منذ أول الدعوة أن يبدأها بالأقرب له: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[1] ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[2]، ونزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[3] ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[4]، وقد نزل ﴿حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾[5]. ولا بد من أنَّ كثيراً من التوجهات الدينية والعقائدية التي نزلت في مكة كانت في أساليب تلائم (عقل) أهل مكة الذين قامت بينهم الدعوة الإسلامية في سنواتها العشر الأولى.

وتابعت الرسالة دعوتها في خطها العام بعد هجرة الرسول محمد ﷺ إلى المدينة، وظلت مركزة على العرب من أهل المدينة، وامتدت إلى من حولها، وكلهم من العرب الذين يتسم تفكيرهم بأساليبه واهتماماته بالسمة العربية.

ولا ريب في أنَّ الرسول محمد ﷺ واجه في المدينة جالية يهودية ملحوظة العدد، وكان افرادها يحتفظون بمدارسة كتبهم الدينية، واتسم كثير منهم بالتعصب الضيق، إلا أنَّ إقامتهم الطويلة في المدينة مع العرب أدت إلى أن يتأثروا بالعرب في أساليب حياتهم ولغتهم وتفكيرهم، فكان تأثرهم بالعرب أوسع من تأثيرهم فيهم. وقد نزلت آيات كثيرة تشير إلى تأريخهم وعقائدهم وافكارهم ومواقفهم، ولكن هذا لم يبدّل سمة القرآن الأساسية وهي في مخاطبة العرب حتى في التطور الجديد الذي

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢١٤.
(٢) سورة الزخرف، الآية: ٤٤.
(٣) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.
(٤) سورة ابراهيم، الآية: ٤.
(٥) سورة الرعد، الآية: ٣٧.

كثر فيه التأكيد على أنَّ الدعوة الإسلامية عامة عالمية ﴿كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾(١)، ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(٢)، وظل امتداد الإسلام وتوسع دولته متوجهاً بالدرجة الأولى إلى العرب الذين اقبلوا على الانضمام إلى الدين الجديد والانضواء تحت راية دولته، وبقي اليهود بعزلة جامدة في مناطق متفرقة نائية من أطراف الحجاز الشمالية، وبعض المناطق النائية عن المدينة في أطراف الجزيرة.

المبحث الأول
نظرة إجمالية في الاشكال

لقد حدثت اليقضة في الوعي العربي أبان القرن التاسع عشر الميلادي عندما نبهت الحداثة الأوروبية بتطوراتها الحضارية وتحولاتها المعرفية، فقارن بين واقعهِ المتخلف تأريخياً وحضارياً وأجتماعياً وبين ما هو حادث في الواقع الأوروبي. وكرد فعل تجاه هذين الحالين ظهرت قضية تحديد الطريقة والإتجاهات لردم الهوة، فما كان إلا أنَّ تعددت الإجتهادات وأختلفت الأساليب والمنظورات وحصل الصراع بين التيارات المطالبة بالتغيير والتجديد على وفق ما تتبنى من مواقف تجاه التراث والحداثة. إذ طرحت الحاجة إلى التجديد لا بفعل عوامل داخلية كامنة في صيرورة التأريخ العربي الإسلامي، ولكن بفعل تحول فُرِضَ من الخارج، وفي إطار العلاقة مع الآخر الذي يطرح نفسه بمنطق الغزو والهيمنة والتحدي(٣) من جهة، وحامل المعاصرة بفكره النظري وعلمه التطبيقي من جهة أخرى. فلعب دوراً كان حفزاً للتجديد الذي شرع به الفكر العربي الإسلامي ومحاولاته للتحديث حتى تتحقق حالة النهوض ازاء أوروبا المتفوقة، فبرزت الإشكالية ومفارقاتها بين الإصالة والحداثة وبين العودة للماضي واللحاق بركب الحاضر(٤).

(١) سورة سبأ، الآية: ٢٨.
(٢) سورة الانبياء، الآية: ١٠٧.
(٣) علي حرب: التأويل والحقيقة، ص: ٢١.
(٤) حرب: م. ن، ٢٢٤ - ٢٢٥.

وكان من العوامل المباشرة لهذا الذي حدث من اصطدام الحضارة العربية الإسلامية بالمنظومة الاوروبية الوافدة، وهو ما تبين للفكر العربي بأنّه من غير الممكن البقاء على مسيرته في إرتكازها على القواعد ذاتها التي كانت تنظم عمله، بعد ما حدثت العداوة والتي من الأسباب المتعلق بعضها بالحملة الفرنسية على مصر، ودخول الإرساليات التبشيرية بما تحمله من ثقافة وما رافقها من اختراق للأفكار الاقتصادية والسياسية وثم العبور الإكتشافي إلى أوروبا الذي قام به المفكرون العرب حتى يتمكنوا من الإحتكاك المباشر والتعرف على كتب تدل على حقيقة ما يجري في هذه الحضارة الجديدة(١).

إذ إنَّ اشكالية النهضة تظل هي الإشكالية الرئيسية في خطاب الفكر العربي الحديث وتظل نقطة الإختلاف على الطرق والوسائل الضرورية كي يحقق الخطاب العربي الفلسفي نهضته الإصلاحية في مسيرة الحضارة العربية الإسلامية، والتي لم يعد بالامكان معاودة استمراريتها دون مراجعة لتكويناتها والنظم المتحكمة في حركتها التأريخية، وما حل من ثنائيات حادةٍ ومتعارضةٍ منذ مطلع ما يعرف بعصر النهضة، والحل نفسه يقال بشأن الفكر وأنظمته التقليدية الموروثة لتدخل عناصر جديدة في حركته تطرح علاقات جديدة وتحولات مضمونية تتطلب تركيباً جديداً.

إذاً ثمة إنقطاع حدث في الفكر العربي بين ما هو قبل القرن التاسع عشر أو بعد هذا التأريخ، فتبلورت لحظتان في الوعي العربي، هما لحظة الإنفتاح على كل المنتوج الحضاري والفكري للآخر الأوروبي ولحظة العودة الناكصة إلى التراث وإلى تأريخ رمزي. وكلا الإتجاهين يعبر موضوعياً عن إختلال وأفتقاد التوازن، حيث هذا الجنوح من جانب كلا الموقفين إلى مرجع أو آخر ظهر في أشكال مختلفة، إما في رفض صريح للفكر الأوروبي كما هو عند السلفي(٢) أو قبول كامل

(١) بلقزيز، عبد الإله: مقدمات التحليل السياسي العربي، الخطاب النهضوي والاطر المرجعية. مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٣. لسنة ١٩٨٩، ص: ٩.

(٢) عبد الإله بلقزيز: مقدمات لتحليل الخطاب السياسي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، العدد ١٢٣. لسنة ١٩٨٩، ص: ١٦

في نزعة المعاصرة الليبرالية، وأنعكس هذا بالتالي على أسس وأساليب المعالجة فكان التعبير عنها ذا اتجاهين مختلفين، أتجاه السلفية التقليدية، وأتجاه العصرية التجديدية، وفي الإتجاهين لعب الآخر دوراً في شكل تناولهما من قبل الفكر العربي المعاصر[١] وكذلك لأسباب اجتماعية وثقافية[٢] تتعلق بالتكوين الثقافي للنخب. فكان الصراع بين من يقول بإمكانية قيام المجتمع العربي الجديد بدون أي عودة للتراث، وبين من يدافع عن قدرة التراث على الحضور الفعلي المغير، وتغطية أحكامه لكل مايستجد من مفاهيم وأفكار[٣].

ولكن هناك من يرى الآن إنَّ علينا فهم دعوة التجديد وأنَّها لا تتمثل في العودة إلى صفاء أصلي أو محاكاة للغرب بل باعتبارها من ضرورات التطور والصيرورة الذاتية للمجتمع العربي وهي لن تتم دون إستلهام قيم جديدة.

ومن اللافت هو إحتواء الخطاب النهضوي على العديد من التناقضات والمفارقات التي تحكم تأسيسه وفي اتجاهيه الفكريين معاً، مما يجعل المُلاحِظ بعدم مصداقيته وعقم مقدماته والفقر المعرفي لموضوعاته الأساسية والتأسيسية ويكشف عن طبيعته السجالية التي يمكن لمسها وتشخيصها على مستوى الطرحين الليبرالي والسلفي[٤].

فنلاحظ على مستوى الطرح الفكري العصري الليبرالي ورؤيته التي أنتجت موقفاً يعدم التراث العربي الإسلامي في كليته، جاءت نتيجة العمل غيرالمشروع بين المعتقد الديني والحضور والثقافة، فكان هذا كافياً لأنْ يطيح بأي حوار جدي وممكن بين هذا الليبرالي ومعاصره صاحب الموقف السلفي، مما قد يؤدي إلى التمترس وتبادل الإتهامات والإنكار المتقابل، وهو العلاقة الوحيدة المفتوحة بينهما[٥].

(١) بلقزيز: الخطاب النهضوي والأطر المرجعية، ص: ١٦.
(٢) بلقزيز: م. ن، ص: ١٦.
(٣) جعيط، هشام: أوروبا والإسلام، ص: ٢٢٧.
(٤) بلقزيز: مقدمات لتحليل الخطاب، ص: ١٧.
(٥) بلقزيز: م. ن، ص: ١٧.

كذلك مفارقة أخرى ناتجة عن تصورهم لمسألة التقدم، بصفتها قضية من القضايا الأساسية لإشكالية النهضة، حيث يعامل هذا المفهوم بوصفه قيمة من القيم الإجتماعية[١]، التي تطلب لذاتها لا بوصفها أداة لتحليل أو فهم موقع أو مسار حالة تأريخية عامة[٢].

أما على مستوى القول السلفي فتتجلى هذه المفارقات في الموقع السلبي تجاه السياسة الاستعمارية لأوروبا وتعميمها على الجوانب كلها فيتخذ موقفاً من كل الفكر والحضارة الغربية، فيرفض الإستعمار ومعه كل الأفكار الأوروبية واتجاهاتها التنويرية حيث يعدها أسلوباً للقضاء على الدين الإسلامي ومحاولة غزو لتدمير الهوية الثقافية، لكن السلفي في حقيقة أمره يتسلم دائماً من الفكر الأوروبي، وهذا التسلم في تصوره طبيعي ومشروع، لأنَّ أفكاره في الأساس أفكاراً إسلامية أخذتها أوروبا لا حقاً فلا يجد غضاضة بين قول إسلامي وفكر ديمقراطي ليبرالي... حيث لا يبقى هم سوى البحث عن تشابهات لفظية ومقابلات مفهومة للمنظومة الليبرالية كالشورى مثلاً[٣].

وعموماً قامت السلفية بحصد النتائج المناسبة لها على وفق فهم التراث وتعاملها مع التأريخ العربي الإسلامي بطرح يمجد هذا التراث ويطلقه، ويعد لحظته الماضية المتنطلق الإنطولوجي (الوجودي) والمعرفي.

لحل مشكلات ومستجدات الحاضر والمستقبل لها، وفي الحقيقة إنَّ هذا القول لا يقطع الصلة الخفية لتأثره واختراقه من قبل النظام الفكري الاوروبي، ورغم إدعاء مقاطعته ومحاولة الإنكفاء على التراث وحده. ويمكن أنْ نعلل هذا الاختراق على صعيد الرؤية العمياء التي رسخت قراءة معينة للتأريخ العربي الإسلامي[٤]، وهذا

(١) برهان غليون: اغتيال العقل العربي، ص: ٤٣.
(٢) بلقزيز: مقدمات لتحليل الخطاب، ص: ١٨.
(٣) بلقزيز: م. ن، ص: ١٩.
(٤) بلقزيز: م. ن، ص:٢١.

لاينفي طبعاً ما للنزعة السلفية من رؤية في فلسفة التأريخ متأسسة على مسلمات، ومستبطنة لمسبقات، ولها منطق أهوائي، يعد أيديولوجيته مطلقة وشمولية تغطي كل عصر[١]. فتبقى المسألة العقدية فيها الغائها لرحابة الزمن كله حتى تضيقه على جهة واحدة. هي ماضية، وهذا يقلص بالمقابل سعة دائرة التراث ويفقره إلى أبعد حد. فتستثمر هذا الطرح وتجعل من نفسها البديل الايديولوجي والمعبر الوحيد عن التراث ذاته، تخرجه عن مواقعيته الأصلية ليكون شاهداً على صحة أحكامها على التأريخ مغلقة بذلك ومعلنة كماله وأتمام انجازه[٢].

فكانت الإجابة عن معالمه. هذا فضلاً عن أننا نجد ضعفاً في تماسكه الداخلي وفقراً معرفياً، إنَّه خطاب غير منسجم الكيان النظري والأُطر المرجعية[٣]. ولكن كل هذا لا ينفي دوره التجديدي ومحاولته تهيئة الثقافة الغربية في الواقع والفكر العربي من خلال البحث عن طريقة تلتمس التأويل ومعطياتها النظرية والمعرفية والمفهومية[٤].

وحتى تكتمل الصورة، توسط أصحاب الموقف التلفيقي بين الطرفين السلفي والليبرالي العصري، فحاولوا أنْ يجمعوا بين التراث الماضي وعدم إهمال دوره وتأثيره من جهة، وأسباب الحضارة المعاصرة ونسجها في امتدادت الماضي حتى لاتكون مقطوعة الجذور من جهة أخرى، ويمكن الاضطلاع ببناء نموذج أجتماعي جديد يحمل سمات وأصالة التراث العربي ويكون عصرياً في الوقت عينه[٥].

(١) علي زيعور: الاتزانة حيال السلفية، ص: ١٥٢.
(٢) مطاع صفدي: مدخل إلى علم مواقعية، ص:٢٣٥.
(٣) بلقزيز: مقدمات لتحليل الخطاب، ص: ٢١.
(٤) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي، الفصل الأول عامة.
(٥) الخوري: التراث والحداثة، ص: ٢٧.

المقصد الأول

المنهج: المفهوم/الإشكالية

هذا اللفظ ترجمة للكلمة اليونانية Method في اللغات الأوروبية وتعدد للأصل وتعني في المفهوم اليوناني الذي كان يستخدمه افلاطون طريقاً للنظر والمعرفة، وهي ترد عند أرسطو مرادفة لمعنى (البحث). واستعمالها الإشتقاقي، يأتي على أنها الطريق أو المنهج الذي يوصل إلى الغاية المطلوبة(١). وعموماً هي وسيلة محددة تؤدي إلى هدف معين، وخطة لتنظيم العمليات الذهنية بغية كشف الحقيقة والبرهنة عليها(٢)، والمعنى الذي تبلور لهذه اللفظة في عصر النهضة أخذ يدل على أنها طائفة من القواعد العامة المصاغة من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية ولها مجالان:

الأول: الكشف عن الحقيقة وهو التحليل.

الثاني: صياغة هذا الكشف ويسمى التركيب(٣).

فالمنهج في أوضح معانيه، الإسلوب المؤدي للهدف وهو وسيلة محددة لتنظيم النشاط العقلي والمعرفي، وتظهر صحة المنهج وموضوعيته حين يتطابق مع موضوع الدراسة(٤). فهو «طريق من شأنه أنْ يوصل سالكه إلى نهاية معينة بعد أنْ ينطلق به من بداية أولى ويمر به في مراحل مختلفة، من هنا فإن المعرفة التي يوفرها لنا سلوك هذا الطريق هي معرفة مداوره ومتوسطه»(٥).

ونلاحظ هذا المفهوم للمنهج يتماهى ومعنى التنظيم حيث يمثل أبرز خصائصه لأنه يمارس فعاليته في شكل تنظيم وتخطيط للعطيات العقلية وأساليب هذه

---

(١) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص: ٣

(٢) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، ص: ١٩٥.

(٣) بدوي: مناهج البحث العلمي، ص: ٣.

(٤) اوزنثال وجماعته – الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، ص: ٥٠٢.

(٥) انطوان خوري: حول مقومات المنهج الفينومينولوجي، الفكر العربي المعاصر العدد: ٩ – ٨، ص: ٢٩.

الأدوات، وهي دلالة هذه الميزات، ويمكن القول أنَّ العلم هو معرفة منهجيته، والمنهج بدوره أساس ثابت لكل معرفة علمية(١). فالمنهج هو مجال تحديدي لرؤية متسمة بطابع منظوري، فهو بالنسبة للرؤية يدخل في نظريين على مايظهر مباشرة، وما لايرى كذلك، وهما يندمجان في أفق واحد، إذا امتلك القدرة/ السلطة في تعيين مكانته التي يقف عليها وحدود ممارسته وشكلها، فتكون المنهجية مسيرة العقل لفتح آفاق المجهول. وقد يكون المنهج سابقاً منطقياً على النظرية، إذ أن صدق النظرية وقبولها يعتمد على مدى صدق المقدمات المؤدية إليها، كما يعود إلى دقة وسلامة المسار القائم بين المقدمات والنتائج ولكن من الممكن أحياناً أن تسبق النظرية المنهج من حيث الزمن(٢).

ويمكننا القول إنَّ «المنهج على صعيد الفكر النظري، طريقة تتوخى بواسطتها الوصول إلى الحقيقة، والمنهج هو على الصعيد العلمي، طريقة محددة، أو مجموعة أساليب نتوخى الوصول بواسطتها إلى نتيجة علمية(٣). ولتوضيح قضية المنهج لا بد أنْ تطرح على أنها مسألة مفاهيم، فالمنهج لا يكون بضع (قواعد) ولا جملة (خطوات) إلا في النصوص التي تريد (التنظير) للمناهج، أما في حال الممارسات البحثية لا يكون إلا عبارة عن مفاهيم تُوظَف في معالجة الموضوع وطريقة هذا التوظيف، وهذه المفا هيم قد تتواجد من مجال الموضوع نفسه أو توضع وضعاً أو قد تستار في مجال آخر، وفي هذه الحالة تغني في تكوينها بدور جديد أو تتضمنه ما لم تكن تشمله من قبل، وربما تفرغ من أمور كانت مشبعة بها(٤) وترجع قوة المنهج وأجرائية مفاهيمه إلى وحدة هذه المفاهيم، وتماسكها في التوظيف المعرفي حتى ولو كانت أصولها النظرية مختلفة، كي تكون منهجية قابلة للتطبيق، فيمكن للمنهج أن يقوم بنقص جذري يجعل فرع معرفي ينتقل من مرحلة ماضية الإيديولوجي إلى

(١) زكريا فؤاد: التفكير العلمي، ص: ٢٧ - ٣٠.
(٢) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص: ١٢٩.
(٣) ناصيف نصار: ندوة الفكر العربي ومشكلة المنهج، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨/ ٩، ١٩٨١، ص: ١٨٦.
(٤) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص: ١١.

مرحلة حاضرة العلمي[١] فيكون كالدلالة التي يتم بها فحص النص، وهذه الآلة هي جماع المفاهيم والتصورات التي تخبر بدورها عن فهم مبدئي للظاهرة التي تؤطر النص من حيث طبيعتها وحركتها ووظيفتها[٢].

وتظهر الإشكالية باعتبارها منظومة من العلاقات التي تسجلها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في أطار حل عام يشملها جميعاً[٣]. ولنضرب بموضوعنا مثالاً عند ما نقول اشكالية المنهج وتأويل التراث في قولنا الفلسفي المعاصر، ترتبط به عدة مشاكل منها ما يتعلق بالهوية والاصالة المعاصرة، وأخرى تتعلق بمفاهيم التراث والحداثة، والحقيقة والإيديولوجيا، وكذلك هناك ما يخص الاختيار النظري المنهجي، والاستعمال المنهجي للمفاهيم، والرؤية والاطار المرجعي، والاجتماعي، والسياسي، والتاريخي. ومفهوم الوحدة والاستمرارية.

إذ إنَّ طرح أو حل واحدة من هذه العناصر يستدعي حل مجموعة أخر من المشاكل. وعلى كل ما تقدم يظهر مفهوم الاشكالية في كونه «الوحدة المميزة لنظرية ما»[٤].

إنَّ ما يقوم كأشكال هو اكتفاء عقلانية خطاب المنهج بنظامه الخاص الذي يبني عليه انظمته الابستيمولوجية ومنطقيته المقنعة لحقيقتها المتميزه محتمداً الاسناد الذاتي[٥].

وكذلك من اشكالية المنهج العلاقة بين ادوات المعرفة وأنتاجها، هل هذه

---

(١) محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والايديولوجية، ص: ٣٢ - ٣٣. كما بذلك التوسير في تحليله لفكر ماركس حيث بين أن هناك قطيعة ابستيمولوجيا حدثت في تفكيره بعد سنة ١٨٤٥ في كتابه المشترك مع انجلز. الإيديولوجية الإلمانية.

(٢) المصنف بن عبد الجليل: المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر العربي الإسلامي، ص: ٣٢.

(٣) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢٧.

(٤) وقيدي: العلوم الإنسانية والإيديولوجية، ص: ١٢١.

(٥) صفدي: القوة القوية/ التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، العدد: ٤٣، ١٩٨٧، ص: ٨.

المفاهيم مسألة منهجية تاريخية بالنسبة للمنظور العام للمنهج، أم انها فوق سيولة الحدث التاريخي(١). وهذا الاشكال مثار من جانب الالتزام العقلي الصارم باسلوب منهجي أما من جانب العقل المتفتح يؤخذ باعتباره عدم التمكن من استعمال شبكة المفاهيم المتلورة من دراسة حقبة تأريخية معينة وتطبقه كما هو بدون أي حذر على حقبة أخرى، أنَّ المقولات والمفاهيم المنهجية ليست خالدة، إنها لم تكن موجودة دائماً، ويجب الاحتراس من اسقاطها على مراحل وحقب مختلفة(٢). ويظهر تفكيك هذه المفاهيم من أنها وقائع تأريخية لها شكلها البنائي لفكر قائم في زمان ومكان معينين، وتنمو في منطق خاص بوساطة المجموع التحويلي بين التاريخ والعالم والايديولوجيا متخذة صورة ترابط نظري وبطانة ايديولوجية مهيمنة(٣).

إنَّ عناصر المنهج ومفاهيمه المتعددة تدخل في عملية تفاعل مستمر مع اشكال تناوله وهي تخضع بدورها لمجموعة من التحولات والتغيرات في مكونات المقتدى المنهجي، والاشكالية بدورها تموج بالنشاطات والصراعات المستمرة بين مكونها وأفاقها، وتدور فيها عملية تفاعل مستمر بين المكونات والتوترات التي تحملها(٤).

المنهج في مواقعيته التأريخية يعبر في جانب اساسي فيه عن تناسب في علاقه ترابطية، تداخلية بينه وبين موضوع دراسته، حيث التلازم بين الموضوع وما يتطلب من منهج يكون مهيأ للدخول في صلبه حتى يقوم - أي منهج - بنقل الموضوع من خانته ومحوريته المعرفية إلى آخر، ويبرز تشكله الاستراتيجي الذي يكشف عن طبيعة العلاقة بين (الحقيقة والمنهج) من خلال الدور التحليلي النقدي الذي يكشف جذور ثوابت الموضوع المحورية حتى يتحقق الفهم والتفسير.

---

(١) صفدي: الفكر العربي المعاصر: ص: ١٢.

(٢) جان بيير فرناز: الصراع الطبقي والصراع السياسي في اليونان القديمة، ترجمة كمال عبد اللطيف، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٣٩، ١٩٨٦، ص: ٦٦.

(٣) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، ص ١٥٧.

(٤) حافظ صبري: الشعر والتحدي/اشكالية المنهج، الفكر العربي المعاصر العدد ٣٨، ١٩٨٦، ص: ٧٨.

إنَّ المنهج يحدد اساساً مهما كان علمياً، ومهما كانت دقته ودرجة الضبط في خطواتة وأدواته في نجاحه على مدى الفائدة منه وفي قدرته على مطاوعة الموضوع من جهة، ومن جهة ثانية تطويع الموضوع، وذلك لأنَّ طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج(١) وعليه يجب أنْ لا نحدد منهجاً واحداً لموضوعات مختلفة، فليس المهم أنْ نجد مفتاحاً لكل الأبواب. بل المهم أنْ نجد عدداً من المفاتيح يسد عدد الابواب.

إنَّ عناصر المنهج ومتغيراته المتعددة لها تأثير بالغ على (العطية الاجرائية) إذا لم تدخل في عملية تفاعل مستمر مع جميع عناصر الموضوع، فاتباع منهج واحد والدعوة إليه دون التساؤل عن أبعاد الموضوع غالباً مايؤدي إلى إحداث خلخلة في بناء جميع عناصر الموضوع(٢).

وتبرزالإشكالية في صياغة منظومات التأويل(٣) وأنتاج المعنى، وكذلك في تداخل عناصر المناهج وأدواتها في المفاهيم والمصطلحات، وقوانينها في مجالات المعرفة المختلفة، حيث تقوم بدور مخصب وأيجابي من جهة وما تثيره من اشكال في الجهة الأخرى(٤). إنَّ عملية الإستعارة أو نقل المفاهيم لا بد أنْ تخضع للمساءلة كي نحدد القيم المعرفية إلا بستيمولوجية المتولدة من عمليات النقل والإستعارة، حيث يحدث الإشكال المنهجي نتيجة الصعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المناهج من مجال معرفي إلى آخر(٥).

«إنَّ سير الفكر نحو الحقيقة يجري عن طريق ما يلحق المفاهيم من تغير، فهذه

---

(١) محمد الجابري: رؤية عصرية للتراث العربي الإسلامي، منهج وتطبيق، الموسع الثقافي في كلية الاداب. جامعة الكويت ٨٨ - ١٩٨٩، ص: ٢٤٠.

(٢) عبد الرحمن أبو علي: عناصر أولية لمقاربة سيمبو - سوسيولوجية، مجلة العرب والفكر العالمي. العدد الأول، ١٩٨٨، ص: ٧٤.

(٣) فوكو موشيل: نظام الخطاب، تعريب: عبد السلام بن عبد العال، ص: ٦٨.

(٤) عبد اللطيف كمال: صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم، الفكر العربي المعاصر العدد ٤٧، ١٩٨٧. ص: ٢٦.

(٥) عبد اللطيف كمال: صعوبات الاستعمال المنهجي: ص: ٢٦.

النقط الثابتة التي يتركز عليها الفكر تتناسب مع تيار المعرفة والتطور في عدة اتجاهات:

١ - تنشأ مفاهيم جديدة.

٢ - يقتبس بحث/علمي ناشيء مفهوماً من ميدان علمي متقدم، ويتدخل الفكر بكيفية خاصة في هذه العطية التي يتخذ فيها المفهوم المستورد نقطة انطلاق جديدة»[١].

وبناءً على ذلك لا بد أنْ نفكر في مسألة ابستيمولوجية هامة تتعلق بنمط الإستعارة المفاهيمية المنتجة: ونقصد بذلك التفكير في عملية نقل المفاهيم ونتائج هذا التوظيف المعرفي الخاص ,والابستيمولوجيا العام[٢].

والإشكالية المنهجية تفترض وعياً مركبا بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية من جهة وبكيفية استحضار الموضوع المنقول إلى ساحة المفاهيم من جهة أخرى[٣] وهنا تكون المسألة في غاية التعقيد لارتباطها بمدى الفعالية الاجرائية للمفهوم، حيث أنَّ أهمية المفهوم الإجرائي في التفكير المنهجي تكمن في كونها تمكننا من النظر إلى الوقائع في ضوء هذا المفهوم وتكشف كثيراً من الوقائع بهدي منه[٤]. وقيمة هذا المفهوم تمكننا في افتتاحه لمنظور جديد يعطي للمعرفة نظرة شمولية جديدة إلى مجموع معقد من الأسئلة[٥]. والاستخدام المنتج لهذه المفاهيم عند نقلها من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر يقتضي تجنب استخدامها اللفظي من أجل توظيفها توظيفاً اجرائياً يزيد من قوتها التعميمية وتمنح صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع[٦]. وبذلك ندرك أن ليس من السهل إذن أنْ نقوم بنقل المفاهيم كما هي، تحت غطاء كلية

(١) الطاهر، عزيز المفاهيم طبيعتها وطيفتها، مجلة المناظرة، العدد الأول السنة الأولى، ص: ١٧.

(٢) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجي، ص: ٢٦.

(٣) عبد اللطيف كمال: م. ن: ص: ٢٨.

(٤) رقيدي: العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، ص: ١١.

(٥) عزيز الطاهر: المفاهيم طبيعتها ووصيفتها، ص: ٥١.

(٦) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجي، ص: ٣١.

وكليانية مفترضة أو قسرية، أو بدافع نزعة يقينية مطلقة»[١] وهنا نجد إنَّ من ضرورات العمل المنهجية أنْ يدأب البحث عن انتاج المفاهيم المشكلة للمعرفة وشروط هذا الانتاج وتطورها عبر عمليات اعادة الانتاج[٢].

لنتعرض الآن إلى مشكلة المنهج والتراث، فالمشكلة المنهجية علامة متقدمة تنبيء عن جوهر الحضارة، لأنَّ الوعي بها يرتبط بمولد المعرفة وكذلك يحدد صلة الإنسان بالعالم ومن حوله والوعي المنهجي يعبر عن صلاحية المعرفة باعتبارها الفعالية المنتجة للحضارة ومعيدة الانتاج الدائم لها. فبخاصية الإعادة يحدث التخطي والتجارب أنها دليل الحيوية التي تنتقل به من حال إلى آخر تمكنه من وضع انتاجه السابق (تراثه) موضع التساؤل والتقيم وتطلب الوعي من الوثوق والإعتياد على معايير وقيم لا تملك القدرة على تبرير أساسها وبالتالي، لا يمكن تبرير ما يقام عليها ويقاس بها[٣].

إنَّ قضية البحث عن المنهج هي قضية مركزية في كل جهد فكري عملي، لكن من سوء التعامل مع المنهج أنْ تسقط في استعراضية، بغية تحقيق المنجز من الممكن حيث تنتهي باصدار احكام عامة لا تدخل إلى الخلفية الفكرية المسببة لأزمة المنهج في الفكر العربي، وبالتالي لا نبحث عن المعطيات الموازية لها في أنسنة المعرفة وتحديد علاقة العلماني بالايديولوجي. فجريان النهر لا يتحقق بالإمتلاء بالمياه فقط، لكن بقدرته على حفر المجرى والانسياب وعدم الجفاف، أي الإنسجام مع الطبيعة[٤].

إنَّ الضعف الفكري في واقعنا العربي الحديث هو نتيجة إنتشار المنهجية التمريرية غير المنظبطة بشروط العقل ومتطلباته الصارمة، وللخلاص من هذه الحالة

---

(١) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجي، ص: ٣١.
(٢) صفدي: القوة القوية/التاريخ المختلف، ص: ٨.
(٣) صفدي: الفكر العربي ومعركة المنهج، الفكر العربي المعاصر، العددان ٨/ ٩، ص: ٤.
(٤) سعيد علوش: زمن المنهج الادبي بين جبلين، مجلة الفكر العربي المعاصر العددان ٨/ ٩، ٨٠ - ١٩٨١، ٩٦.

لا بد أنْ نجد منهجيات تمتلك القدرة والفعالية على ارهاف موضوعها وتفسيره[١].

ونظرة عامة لقضية المنهج عند الباحث العربي، الحديث يعطينا تصوراً نسبياً عن فهمه للمنهج باعتبارها أداة وصفية وأحكام قيّمة في أغلب الأحيان.

إنَّ الملاحظ للتلبك المنهجي في البحث ناتج عن التداخل الحاصل بين القول السياسي والقول المعرفي حيث يتعرض المعرفي لإختراق الإيديولوجي، هذا فضلاً عن مزالق التطبيق التي ينطوى عليها نقل المنهجيات إلى واقع مختلف عن الواقع الذي تبلورت وتطورت فيه. حيث إنَّ كل منهجية مرتبطة بمرحلة تأريخة - إجتماعية معينة فهي إذن نسبية وتفتقد الشمولية والتعميم عندما نحاول نقلها من تربة إلى أخرى.

أولا: مناهج تحليل الخطاب:

لا تجد مناهج محددة في تحليل الخطاب، فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل. لذلك غلب على الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية في الصغر والتي يصعب ضمها في مناهج كلية يمكن تطبيقها. لذلك غلب عليها الطابع النظري أكثر من الطابع العملي، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه، والدراسات الميدانية الاحصائية التجريبية دون بناء نظري أو نتيجة علمية. هي أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التي ينتقل أعلامها عن بعضهم فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم في دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية. تقوم على تحليل لغة التدوال والخطاب الشفاهي، والخطاب في الحياة اليومية والحوار والمشافهة وأحياناً حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو التأريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع الخطاب. وتحليل لغة التدوال هو عود إلى الكلام الشفاهي قبل التدوين،

(١) زيناتي: نقل المنهجيات الغربية، ص: ١٢٧.

عود إلى البدائية. كما أن التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج عن بؤرة الخطاب بإعتباره قصداً وغاية وحركة وباعثاً وصراعاً[(١)]. فتغيب الغاية من التحليل والقصد منه، وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات في الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول في تحليل الخطاب (اللغة المستقلة عن المعاني والأشياء والأفعال).

كما ارتبط تحليل الخطاب في الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وبإضطرابات الكلام أي بعلم النفس المرضي. إذ أصبح التحليل شكلاً بلا مضمون فكري أو نفسي أو أساس اجتماعي[(٢)]. كما أنَّ مادة التحليل مستمدة معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة ،لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة، مثل النصوص الدينية التي تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك. ومع ذلك يمكن التميز بين أربعة مناهج في تحليل الخطاب[(٣)]:

أولا: (تحليل الألفاظ): وينصب هذا المنهج أساساً على البعد الأول للخطاب. ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع الرموز بدلاً عنها دفعاً للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ. وقد إستعمل المنطقة هذا المنهج ابتداءً من مبحثي المقولات والعبارة لأرسطو في الوضية المعاصرة كما استعمله المناطقة الرياضيون في المنطق الرمزي.

ثانياً: (تحليل اللغة): وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثاني والثالث من أبعاد الخطاب، المعاني والأشياء، وهو الغالب في تحليل النصوص الفلسفية، يبدأ

---

(١) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، ص: ١٨٩.

(٢) الجابري: بنية العقل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٦.

(٣) John Myhill: Topclogical Disconse Analysisa. Qnantitive Approch to the Study OF Function, Blackwell, USA, 1992.

وينظر: نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع، ص: ٢٩٤. وينظر: محمد خرماش: مفهوم المرجعية واشكالية التأويل في تحليل الخطاب، ص: ٩٥. وينظر: دراسات صالح السنوسي: أزمة المصداقية في الخطاب العربي، ص: ١٦٥.

من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشيء. ويقوم على التمييز بين الأشياء كما هو الحال في القضايا الأدبية والخبرية وكما هو الحال في القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول في القضايا الرياضية والثاني في القضايا العلمية.

ثالثاً: (تحليل الأحلام): بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية. ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل الفسي. ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج). وهو منهج يكشف العبد النفسي الغائب في منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة.

فاللغة ليست مجرد تراكيب وبنيات بل هي مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق. المسكوت عنه هو أساس المطوق.

رابعاً: منهج تحليل المضمون: وهو المنهج الأشمل والأعم الذي يضم المناهج الثلاثة السابقة، تحليل الألفاظ، وتحليل المعاني وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون. العالم الإنساني أو العالم الطبيعي إن الهدف من منهج تحليل المضمون هو أخذ كل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية لخطاب طبقا لأبعاده الأربعة، ووضع النص في سياقه الاجتماعي وفي الياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهي نفسها بنية الموضوع، وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود. إن الهدف اذن من تحليل الخطاب هو ضيق اللغة من اجل احكام معاني الالفاظ دون الوقوع في الانشاء، ومعرفه المعاني الواضحه ضد مخاطر الاشتباه، ورصد البواعث والمقاصد في الخطاب لمعرفه مساره وتوجهاته، ومن ثم يمكن المساهمه في أحكام الخطاب العربي المعاصر ودفع الاتهامات بان العرب ظاهرة صوتية، وان حضارتهم حضارة نصيه، وان عقليتهم عقلية تأويلية، وأنهم لايحسنون الكلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير سيظلون شعراء لا علماء.

ثانياً: أشكالية الخطاب العربي المعاصر:

في ضوء ما تقدم من عرض سريع لمراحل تطور ومحاور المنهج التحليلي للخطاب الفلسفي العالمي، يمكننا النظر في الواقع الفكري لعالمنا المعاصر لنجد أنَّ العقائد والمذاهب الفكرية الموجودة في العالم العربي تختلف فيما بينها من حيث علاقة كل منهما بالعقل، فتتفاوت درجات اعتمادها على العقل بين الإفراط والتفريط.

ومنها ما إذا طبق بتمامه حرم العقل من وظيفته الأساسية، وهي التفكير، وطالبه بالخضوع التام لتصورات تتناقض مع طبيعته وعمله.

ومنها مايترك للعقل العنان بلا ضابط يوجهه إذا ماضل الطريق إلى الهدف الأسمى الذي ينشده المفكر، لا يرى لقدرته حدوداً فهو المنبع والمصب لكل ما هب ودب، وكل من الطرفين خطأ.

لقد عاش المجتمع العربي، كلتا الحالتين في فترات متعاقبة، فكان الحجر الكلى على العقل منذ القرن السادس الميلادي، حيث أغلقت اخر المدارس الفلسفية في اثينا عام ٥٢٩ م. واستمر الحجر حتى القرن السادس عشر، باستثناء ما عرف بالعصر المدرسى في القرنين الثالث والرابع عشر والذي مهد لما عرف بعصر النهضة(١).

إلا أنَّ سيطرت الكنيسة على كل مناحي الحياة في الغرب لم تهن إلا بمجيء «مارتن لوتر» فإنشطرت الكنيسة مرة أخرى إلى كاثوليكية وبروتستنتية، وكان أنشطارها الأول في القرن الرابع الميلادي إلى ثلاثة كنائس هي النسطورية واليعقوبية والملكانية الكاثولوكية(٢).

---

(١) ينظر: سعيد علوش: زمن المنهج الأدبي بين جيلين، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٨/ ٩، ٨٠ – ١٩٨١، ٩٦. وينظر: زيناتي، نقل المنهجيات الغربية، ص: ١٢٧. وينظر: الصفدي الفكر العربي ومعركة المنهج، الفكر العربي المعاصر، العددان ٨/ ٩ – ١٩٨٠، ص: ٤.

(٢) الخوري، انطون: حول مقومات المنهج الفينومينولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٨ – ٩، ١٩٨٠.

وقد تبع ذلك تحرر جزئي من قبضة الكنيسة البابوية، مما مهد لظهور بدايات التفكير العلمي.

إلا أنَّ تلك الحرية الفكرية مالبثت أن انفلتت إلى فوضى عقلية لا تعرف أي ضابط، واستبدلت تقديس الباب بتقديس العقل، ضاربة بكل الضوابط الدينية عرض الحائط.

وكان الأجدى للعقل أنْ ينفلت فقط من قيود الكنيسة، ويبقى على الضوابط الدينية الصحيحة، فيظل في خدمة الإنسان، يبدع فيها. ولكنه، وفي خضم ثورته على الكنيسة، ورفضه الأعمى لكل ما صدر عنها باسم الدين، والدين من معظمه براء، نسي أنه بذلك قد ألغى ضوابط صلاحيته، لإصلاح الإنسان، فظهرت بوادر الإلحاد كرد فعل على التزمت والتسلط الكنسي، وحجره على العقل.

ويرى حنفي أنَّ كل تلك الأوضاع كانت بداية قوية، ومنطقية ولكنها خاطئة، لما ظهر من ربط العلم، على إطلاقه بالتقدم، وربط الدين على إطلاقه بالتخلف، فارتبط العلم بالإلحاد، والجهل بالدين، زوراً وبهتاناً(١).

وقد أثمر انفلات العقل من الضوابط الدينية كلية، تطرفاً عقلياً ومادياً، غابت فيه إنسانية الإنسان، وضاعت من خريطته رسالة عمارة الأرض فجاء تدميرها في تدبيره.

أما الآثار الاجتماعية لهذا الانفلات فحَدِّث عنها ولا حرج، لا تغيب إلا عن فاقد للبصيرة، هذه وقائع ماثلة للعيان لا ينكرها سوى مكابر.

لقد أصبح العقل «لا عقل»، وفقد المرشد الأمين للإنسان، فأصبح إنسان عصرنا مغيباً أو مغيباً لنفسه بالوسائل المشروعة وغير المشروعة.

العقل لا يكون سوياً إيجابياً إلا إذا انضبط بضوابط ترشده وتنبهه إلى المزالق التي قد لا يستطيع إدراكها لأنها قد تكون خرجت عن حدود إدراكه، ويكون فيها هلاكه دون أنْ يدري، وضوابط العقل لا بد أن تكون موافقة لطبيعته الفكرية.

---

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ص: ٣٥٤.

فكما أنَّ الفكر عمل الباطن، فلابد لضوابطه أنْ تكون كذلك ،وهي بذلك لا يمكن أنْ تخضع لرقابة خارجية إلا بعد خروجها في صورة ألفاظ وجمل تعبر عن الفكر بقدر إتقان المفكر للغة، وسعة اللغة ذاتها، ومدى ما يتوفر فيها من أساليب البيان.

وكما أنَّ للتعبير اللفظي ضوابط مستفادة من القواعد اللغوية المعتمدة، فإن للتفكير ضوابطه أيضاً، التي قد لا يعيها الإنسان، أو يتبينها في كل حال، أستقاها تلقائياً عن طريق المحيط الثقافي الذي نشأ فيه، وأصبحت تجرى فيه مجرى الدم، وهي تكون بديهية الصحة والصواب عنده، وهي تشكل أيضاً إلى جانب هذه المعيارية الفكرية معيارية نفسية أي ضميرية.

وقد يرى الإنسان يوما ما ضرورة مراجعة هذه الضوابط المعيارية، إلا أنَّ هذه المراجعة تظل، في مراحلها الأولى على الأقل، مساءلة داخلية شخصية إلى أقصى درجة، إلى أنْ تنتهي هذه المرحلة من التوتر، ويهدأ صراعه وجدله مع مبادئه الأولى، ويمسك بكل خيوطه، ويقف على أرض صلبة بعد ذلك يمكنه الإفصاح عن هذا التغير الذي استحدثه في معاييره القديمة، ويدافع عما استحدثه، واستقر عليه فكره وسكنت إليه نفسه. قد يدفع الإنسان إلى هذه المراجعة المشروعة كشف علمي جديد، أو ظهور مذهب فكري أو دين جديد يهز بديهية ضوابطه، ويضطرها إلى الدفاع عن نفسها، وعن يقينيتها.

إنَّ ما يجبر العقل على مراجعة معاييره لا بد أن يكون إذن متفقاً معه في الطبيعة، إما أنْ ينتظر ذلك من وسيلة ذات طبيعة العقل، كالقهر الخارجي بأشكاله المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فيكاد يكون مستحيلاً لأنَّ القهر الخارجي يقذف بالمفكر، الذي يأبى النفاق، إلى الجانب المناقض، ويجعله أكثر تمسكاً بمبادئه وثوابته، وكل ما يمكن أنْ يصل إليه القهر الخارجي هو التحكم فيما هو من جنسه، أي التعبير المنطوق لأنَّ الإنسان لا يمكن أنْ يُحاسَب على ما يفكر فيه بل على ما يقوله أو يفعله. حتى هذا القهر الخارجي لا يُعمِر طويلاً، لأنه عادة ما يولد قهراً مضاداً يلغيه أو يحل محله حلاً وسطاً على طريقة جدلية «هيجل» الفكر لا

يقهره إلا فكر أقوى منه. واللجوء إلى استخدام سلاح القهر المادي ضد الفكر دليل على خلو هذا القهر من الشرعية، وعجزه عن المواجهة بالمثل.

ثالثاً: الخطاب الدينى وجدلية الطاعة العمياء:

رأينا من خلال العرض السريع لتاريخ الخطاب الفلسفى العام إنَّ ما يسمى بالخطاب الدينى الآن ليس سوى امتداد للخطاب الفلسفى العام منذ بدايته حتى الآن.

إلا أنَّ ابتسار بعض المفكرين لتأريخ الفكر، وإيقافه عند مرحلة معينة شَطَر الخطاب الفلسفي الواحد في الأصل إلى شطرين اعتبرهما هذا البعض خطابين متناقضين.

هذا الانفصام المفتعل لشطري الخطاب الفلسفي أدى بمرور الوقت إلى اتساع الهوة بين شطريه حتى بدا، ليس فقط للنظرة العابرة بل لبعض ممثليهما، وخاصة من أصحاب الخطاب العصراني أنهما متناقضان في الحقيقة. وقد نتج عن هذه القناعة تمادي بعض أصحاب كل من الخطابين في رفض كل مفردات الخطاب الآخر(١)، ولم يكفِ في درء هذا التناقض ظهور خطاب إسلامى عقلانى على غرار ما تنتجه جدلية هيجل.

كان العامل الأساسي في إفشال محاولات درء هذا التناقض هو تمسك أصحاب الخطاب العصراني بموقفهم الرافض لكل ما ينتسب للخطاب الإسلامي، وتعميم الحكم على كل مفرداته وأصحابها.

حقاً إننا نجد عند بعض أصحاب الخطاب الوضعي اتجاهاً يراد له أنْ يكون وسيطاً، يعترف بنصف الخطاب الإسلامي الخاص بالعبادات بشرط أنْ تكون خاصة بكل إنسان، هذا حق إلا أنَّه يرفض الاعتراف بالنصف الآخر من الخطاب الإسلامي

(١) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص: ٢٠.

المتعلق بالحياة العامة والعلاقات الاجتماعية على مختلف مستوياتها[١]، أي أنَّ أصحاب هذا البعض يريدون للعالم الإسلامي تطبيق ما يطبق في الغرب من فصل بين الدين والدولة.

ويُسقِط أصحاب هذا الاتجاه التجربة التاريخية مع الكنيسة في أوربا على الإسلام دون أي اعتبار للإختلاف الجوهري بين جوهر الدين المسيحي وتعسف الكنيسة من جهة، والدين الإسلامي وتجربته التاريخية الحضارية من جهة أخرى، وهو ما يعتبره ,الأغلب من أصحاب الخطاب الإسلامي، تعسفاً مقصوداً تجاه الخطاب الإسلامي يهدف في النهاية لإلغائه كلية.

إنَّ الذي يحجز على العقل خطاب باطل ومرفوض عن أصحاب الخطاب الإسلامي قبل غيرهم. وهو ليس خطاباً فلسفياً أصلاً ولا خطاباً دينياً على الحقيقة وهذا الخطاب إنْ وجد بالفعل فهو الذي يعتبر بحق نقضياً حقيقياً للخطابين العصراني والديني فضلاً عن الخطاب الفلسفي بشطريه، أما الخطاب الديني الذي لا يدفع الإنسان فحسب إلى التفكير، بل يحاول حنفي أن يجعل التفكير والنظر فريضة دينية على كل قادر، ولا يقف عند هذا الحد بل ينير الطريق، وينبهه إلى المزالق الممكنة[٢]، فهو بلا شك خطاب فلسفي أرقى درجة، وأوسع مجالا، لأنَّه يتجاوز مرحلة التأمل النظري إلى مرحلة التطبيق العلمي، أي أنَّه يربط العبد الاجتماعي بالعبد التأملي في نسق متكامل.

إنَّ الخطاب الديني الذي يأمر بالسير في الأرض والنظر في كيفية بدء الخلق، كما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾[٣] لا بد أنْ يكون أساس الخطاب الفلسفي والداعي والدافع له وليس نقيضه[٤].

---

(١) زكي: ثقافتنا في مواجهة العصر، ص: ٢١.
(٢) حنفي: التراث والتجديد، ص: ٣٢٣.
(٣) سورة العنكبوت، الآية: ٢٠.
(٤) حنفي: التراث والتجديد: ص: ٣٥٣.

إنَّ حنفي يحاول أن يسقط مقولة تأسيس الخطاب الديني على الطاعة العمياء وما يترتب عليه من زعم تناقض الدين مع العلم والفلسفة(١)، إذ يقول: إنَّ هذا ادعاء باطل تكذبه كل الآيات الكريمة التي تدعو إلى التفكير والتدبير كما في قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢).

عندما أيقظ ابن رشد العقل الأوروبي من سباته العميق كان خطابه خطاباً دينيا، ملتزما ألى أقصى درجات الإلتزام، ولم يكن بأية حالة خطاباً عصرانياً وضعياً(٣). بل إننا نزعم أنَّ الذي أيقظ العقل هو القران الكريم الذي ترجم لأول مرة إلى اللاتينية قبل مؤلفات ابن رشد في عام ١١٤٣ على يد روبرت الكيتوني بإشراف الكنيسة ممثلة في بطرس الموقر.

ثم توالت الترجمات وتأليف القواميس التي نقلت معانى الكلمات العربية إلى اللغة اللاتينية وهذا أمر يعرفه كل متخصص في الدراسات الاستشراقية.

ومن يتأمل قول الحق: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(٤) آية قرانية واحدة جمعت في بيان معجز كل محاور الفلسفة الثلاثة وعلى الترتيب الذي حدثت فيه بالفعل، «الآفاق» هي جمع نفس الإنسان التي شغلت سقراط الحكيم وتلميذه أفلاطون اللذين وجها فلسفتهما إلى تزويد الإنسان بمكارم الأخلاق، وتزكية النفس عن الهوى، ثم «الحق» الذي اهتدى إليه أرسطو بالمنطق وسماه «المحرك الأول» الذي إليه تشتاق، وتسعى كل المتحركات.

---

(١) حنفي: من النقل إلى الإبداع، ص: ٣٤٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٤.

(٣) ابن رشد: فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: د. البير نصرى نادر، ص: ٣٢.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

المقصد الثاني
مفهوم التأويل/والتراث

إنَّ مصطلح التأويل مشتق أصلا من كلمة يونانية هي (Hermeneia) وهذه الكلمة يمكن ملاحظة ارتباطها باسم هرمز كونه أحد الأنبياء والرسل، وهذه الفكرة جاءت بسبب احاطة هرمز بهالة قدسية باعتباره الواسطة بين الآلة والناس، حيث تكمن وظيفته في نشر وأظهار الأفكار الإلهية فهو يترجم اللانهائية إلى صيغة محدودة متناهية تارة، وتارة يجمل الروح الإلهية المتعالية حالة محسوسة. وهكذا فانه يحلل ويقيس تارة، ويخصص تارة أخرى.

فعزي إليه فهم كل شيء وقد غبر الرومان عن كنه كلمة (هرمينيا) بكلمة أخرى (Elocutio) أي بمعنى عرض الأفكار ثم أصبحت هذه الكلمة قريبة المعنى من كلمة أخرى هي (Exejesis) أي تفسير، وأعتبارتا مترادفتين، والحقيقة إنَّ هاتين الكلمتين معنيتان أصلاً بالفهم الفعلي الحاصل(١).

تذهب عملية التأويل بوصفها مصطلحاً تقنياً إلى ما هو وراء المنتج الفكري حيث تعتمد التفسير والفهم في اطاره الشامل إنها تبحث عن أولية الشيء وأساسه وأصله لتعيد بذلك تأسيس سؤال الفهم في الانبناء للمجهول وربط الصلة بين الحاضر والماضي بفضل مفهوم التراث الذي يعني استحضار الأثر وأقامة حوار السؤال معه(٢). إنَّ التأويل حالة لا تتوقف فهو في حركة مستمرة. ويحاكي بصورة أساسية فن الفهم(٣).

يسير التأويل بعداً مجهولا في النص ويكتشف دلالات جديدة لتوليد المعنى

---

(١) Boeckh, Philip Aujust; philoljical Hermeneutics p ١٣٦. -١٣٥ in Vollmer Kurt. Mueller (ed)The Hermeneuties reder U. K. ١٩٨٦ .T. j Press.

(٢) صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص: ٢٢٣ - ٢٣٠.

(٣) Theory and Art of Schleier Macher, Fridch: Fundatiens: General interpretation. P ٧٤ - ٧٣ (ed) in Vollmer Ibidem.

وتحديد الرؤية[١]، إنّه يوسع نطاق استعمال صيغة ما إلى منطقة أوسع، بالكشف عن شبكة علاقات الواقع الموجود[٢]. ويستدعي التأويل للتوفيق وتسوية الخلاف بين الصور التراثية القديمة والحاجات الحديثة[٣] أنه يعيد مساءلة التراث عما يعنيه ويقوم باستحضاره داخل زمانية المشروع الثقافي للأمة[٤].

ونلاحظ هنا إنّ مشروعنا الثقافي يتمثل في طروحات الفكر العربي الاسلامي من خلال البحث عن السبل التي توؤل إلى تجديد مناهجه ومفاهميه ,للوصول إلى نوع من اعاد التقيم للتاريخ والتراث. ومسألة تجديد الفكر العربي الإسلامي ترتبط بمسألة العلاقه المقامة مع ماضية، فالتجديد يقتضي دوماً اعادة النظر بالاسس والاصول التي يقوم عليها التراث حتى يبرر ميله الاصلاحي ونزوعه التجديدي[٥].

إنّ الثقافية تنمو وتجدد من خلال التأويل المستمر لا ساسها وأصولها، وهكذا هي الثقافة العربية الإسلامية اد كان التأويل ميزه هذه الثقافة وطريقها الذي يختبر دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية كما عرفه ابن رشد[٦].

إنّ التأويل بمفهومه الاصطلاحي من العوامل التي تسهم في نفي واحدية المعنى واحتكار الحقيقة انها تحرير للفكر من سلطة الواحدية[٧]. إنها تعلمنا التخلي عن الإطلاقية في عملية الفصل بين التراث الحي وعملية امتلاكه الواعية وتجبرنا على الاعتراء بالنسبية وأننا محكومين بالصيرورة التأريخية[٨]، من خلال ما تسمح به

(١) حرب على: التأويل والحقيقة، ص: ٥.
(٢) دي مان بول: الشكل والقصد في النقد في النقد الجديد ترجمة: سيد الغال، الثقافية الاجنبية، دار الشؤون الثقافة، بغداد العدد ٣، ١٩٩٢، ص ٣٩.
(٣) سونتاغ، سوزان: ضد التأويل، ترجمة: باقر جاسم محمد الثقافية الأجنبية ص: ٦٦.
(٤) صفدى: استراتيجية التسمية، مركز الانماء القومي ط ١ ،بيروت ١٩٨٦، ص: ٢٤٠.
(٥) حرب، على التأويل والحقيقة، ص: ٢٢١.
(٦) علي حرب: التأويل والحقيقة، ص: ٢٢٤.
(٧) مراد وهبة: محاكمة العقل العربي، مجلة المنار، العدد ٤٥، ١٩٨٨، ص: ٨٥.
(٨) غاد امير أهانز جورج: فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، العدد ٣/١٩٨٨، ص ١١.

تقنيات التأويل للاشارة بان نتكلم وأنْ نكشف عن معانيها[١].

وهناك من يرى رغم كل محاسن التأويل المذكورة بوصفها سبيل انفتاح العقل وشموله أنَّ هناك في واقعنا الفكري من يأتي إلا أنْ يتعامل مع التراث واثباً، وينطلق من موقف حصري، يصف التراث بمفاهيم أرثدوكسية أنه يروم العبور إلى التراث على جسور الإيديولوجيا، وهذا لايؤدى إلا إلى ايقاظات لفظية مفتعلة ساهمت في تشويه ملامح التراث، وهذه التأويلات رغم أدعائها الدخول إلى ساحة الموضوع لكنها لم تكن أكثر من التحرك بتأثير أوهام الذات المعاصرة الباحثة عن دعامات من اعماق الماضي[٢].

أما مفهوم التراث فيحتاج منا إلى نظرة سريعة لكي نتابع دراستنا التشخيصية لمناهج تأويل التراث العربي الإسلامي. فنلاحظ منذ البداية أنَّ مفهوم (التراث) يشمل مجالاً تداولياً واسعاً في النشاط الثقافي والفكري ومنذ عصر النهضة العربية الحديثة وإلى الآن. لقد أخذ هذا المفهوم دلالات جديدة متراكمة حوله نتيجة الاستعمال المستمر والمتكرر في معظم الدراسات التي تتناول أبعاد الفكر العربي الإسلامي وتأريخه ومحاولات احيائه وتجديده فغلفت بمضامين اخلاقية وبطانة آيديولوجية.

وكلمة (التراث) تعود في أصولها اللغوية إلى مادة (ورث) و(ميراث) وهي تدل على ما يحوزه الشخص من ممتلكات مادية عائدة إليه من سالف، وردت إشارة في القرآن لهذا اللفظ مرة ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾[٣] وأخرى في آية: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤] إذا لم يكن لهذا اللفظ في استخدامه القديم أكثر من المعنى المادي، ولم يكن يعني في مجاله التداولي آنذاك التراث الفكري العام، وما أصبح

(١) صفدي: كلام الكتابه بين الميرات والتراث، الفكر العربي المعاصر، العدد: ٣ ،١٩٨٨، هامش (٩) ص: ١٩.
(٢) صفدي: م. ن، ص ١٩.
(٣) سورة الفجر، الآية: ١٩.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٨٠.

يعنيه لفظ التراث الآن عائد إلى نظام قول الفكر العربي الحديث والمعاصر ومن مفاهيمه الخاصة، وتحت تأثير الفكر العربي وكترجمة لاشعورية وغير مباشرة لكلمات مثل uceriieieiurj; lejaey, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى.

وعليه فالتراث (Heritage) هو السمات الحضارية والثقافية لمجتمع معين أو أمة من الأمم التي تنتقل بالتوارث أو بالتعليم من جيل سابق إلى لاحق. تأريخياً يدل مفهوم التراث على حقبة تأريخية محددة أو عصر معين أو حضارة ما، إلا أنَّ الدلالة الشائعة في الفكر العربي الحديث - المعاصر- تشير إلى الثقافة العربية الوسيطة - العصر الذهبي- والقديمة معاً(١).

أيديولوجياً يدل مفهوم تراث على هوية ثقافية معينة بمعنى القومية أو على نوع ثقافي معين بمعنى التخصيص، كقولنا في الحالة الأولى (التراث العربي) أو في الحالة الثانية قولنا: (التراث الفلسفي) أو (التراث العلمي). ومنذ مطلع القرن العشرين يعامل مفهوم التراث على أنه (النتاج الفكري العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الحقب الكلاسيكية «حتى مطلع الفرن التاسع عشر الميلادي»).

وهو التعريف الذي نلتزم به في هذه البحث تسهيلاً لأغراض البحث.

المبحث الثاني
التراث بين النظرة التجزيئية وتقويم النص التراثي

المقصود بتقويم النص التراثي: هو عبارة عن عملية نقدية مبناها، أسساً، على الإعتراض على هذا النص بالمنهج بالمتاهج المشروعة حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة، بإيجاز، إن تقويم هو (مطالبة النص تستند وسائله أو

(١) معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ج١. ص: ٢٤٥ - ٢٤٧.

مضامينه)؛ غير أن مسلك التقويم التي غلب بها عند النقاد والمؤرخين من الباحثين المعاصرين، عرباً أو مستشرقين، يبدو أنها آثرت الإقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها. فلنسم هذا ب(التقويم الجزيئي) ولنصغ الدعوى التي تنص على مقتضاه كما يأتي:

(إنَّ التقويم الذي يغلب عليه الإشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر أليته في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث).

ويرى عماره أنَّ الأعمال التقويمية قد سادتها نزعتان اثنتان: إحداهما، نزعة مضمونية، والثانية، نزعة تجزيئية، أما النزعة المضمونية، فتقوم في الاكتفاء بطرف المضمون من الطرفين المكونَّين للنص، على اعتبار أنَّ حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من (المضامين) أو (المحتويات) التي نحتاج إلى استيعابها وتوظيفها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. وأما النزعة التجزيئية، فتقوم في تقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها[١]، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يعد، بحسب هذه النزعة، مقبولا يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أنْ نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأنْ نتوجه بها إلى المستقبل، ومنها ما يعد، على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحق الدرس، بحجة أنَّه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بافاقه المستقبلية.

ومتى سلمنا بأنَّ الدراسات التراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها إنتاجا، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين الطرفين التي تستفاد من مقدمة التركيب المزدوج للنص، وسلمنا بأنها تقسم هذه المضامين التراثية إلى أجزاء تفاضل بينها، فتنتقي ما حسن عندها، وجب حينذاك أنْ نقيم الدليل على أنَّ النزعة المضمونية هي التي حملت المشتغلين بالتراث على اعتناق النزعة التجزيئية.

إذا كان هؤلاء قد اختاروا النظر في مضامين التراث، وتركوا النظر في الياته

(١) محمد عماره: نظرة جديدة إلى التراث، ص: ٣٢١.

الأصلية، أنْ اختياراً أو قصوراً، فقد لزمهم التوسل باليات معينة - مفاهيم أو قواعد أو مناهج - لإنجاز بحوثهم الواقفة عند المضامين. فلا يخلو الأمر إذ ذاك من أحد الاحتمالين: إما أنَّ هذه الاليات المتوسل بها هي من جنس الاليات الأصلية البانئية للمضامين التراثية وإما أنها ليست من جنسها، وإنما مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث الإسلامي العربي. أما الاحتمال الأول، فيكاد يكون متعذرا، لأن الاليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة ولا معروفة، إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام واشتغال الباحثين في التراث، فانتقي بذلك حصول القدرة لهم على التوسل بها. فلا يبقى إذن إلا الاحتمال الثاني، وهو أنهم نظروا في المضامين التراثية بوسائل مغايرة، في أوصافها وقواعدها للاليات التحتية المنتجة لهذه المضامين، مغايرة تزيد أو تنقص، وعلى هذا، وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة، وتبين وجوه استعمالها في مجال تطبيقها الجديد، وتتبع اثار هذا الاستعمال في المضامين التراثية، فلنسم هذه الاليات المنقولة بـ (الاليات الاستهلاكية) أو (الاليات الفرعية) أو (الاليات الفوقية).

إنَّ الاليات الاستهلاكية التي توسل بها الباحثون في تقويم التراث يمكن حصرها إجمالا في صنفين أساسيين: صنف (الاليات العقلانية) وصنف (الاليات الإيديولوجية) أو، باصطلاحنا الخاص (الاليات الفكرانية).

أولاً - الآليات العقلية في نقد التراث:

يذهب أصحاب الآليات العقلية من دراسي التراث إلى أنَّ المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التراث[(١)]، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح التراث شرائح متعددة ومتباينة، حتى

---

(١) ينظر: محمد أركون: الإسلام أمس والغد، دار التنوير، بيروت، ترجمة: محمد علي مقلد، ص: ٥٨، والأعسم: بيلوغرافي لتواريخ الفلسفة الإسلامية عند العرب المحدثين، مجلة آفاق عربية، العدد الثاني، ١٩٨٥، ص: ٣٤.

يتسنى لهم أنْ ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير (العقلانية)، غير أن دعاة الأخذ بالمناهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث ,وإنْ اتفقوا على العمل بمبدإ التشريح ومبدأ الانتقاء، فإنهم اختلفوا في تعيين الشرائح التراثية التي تمثل النموذج العقلاني. فمنهم من يقول بأنها النصوص الفلسفية[١]، ومنهم من يرى أنها هي النصوص الفقهية[٢]، ومنهم من يعتقد أنها النصوص اللغوية[٣]، ومنهم من يذهب إلى أنها هي النصوص الكلامية[٤]، ومنهم أخيراً من يجمع بين أجزاء هذه النصوص[٥]. ثم ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلع إلى المستقبل، وما كان منها مجانباً أو مخاصماً لهذه العقلانية، وجب عندهم تركه، وإنْ دعت الضرورة

(١) ينظر: محمد أركون: تأريخية الفكر العربي الآسلامي، مركز الانماء القومي، ط١، بيروت ١٩٨٦، ص: ٢٣ وما بعدها. وينظر: سعيد بنسعيد: التيارات الفلسفية الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٥. ص: ٩٦. والجابري: بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٦. ص: ٥٦.

(٢) ينظر: حسن حنفي: التراث والتجديد، ص: ٧٨.
وينظر: عبد الكبير خطيبي: النقد المزدوج، ص: ٢٣١.

(٣) ينظر: زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، ص: ٩٨.
وينظر: حسين قبيسي: مجلة الباحث، العدد ٣، ١٩٨٨، ص: ٣٤. وينظر: محمد علي الكبيسي: النموذج في الفكر العربي المعاصر، مجلة دراسات عربية، العدد ٥، ١٩٨٨، ص: ٥٤.

(٤) ينظر: ناصيف نصار: ندوة الفكر العربي ومشكلة المنهج، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١، ص: ٣٢. وينظر: مراد وهبة: محاكمة العقل العربي، مجلة المنار، العدد ٤٥٦، ١٩٨٨، ص: ٢١.

(٥) ينظر: مطاع صفدي: خطاب التناهي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ - ٦١، ص: ٣٤. والفكر العربي ومعركة المنهج، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١، ص: ٢٣. وينظر: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٣، القاهرة، ١٩٦٦، ص: ٦٥. عبد الباسط عبد الصمد: أزمة عقلانية أم أزمة طبقات مسيطرة، ضمن بحوث ندوة (حول العقلانية العربية) عرض مراد وهبة تحت عنوان (محاكمة العقل العربي) مجلة المنار، العدد ٤٥، ١٩٨٨، ص: ٢٣.

إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة، فليجتزأ منه بعينات تؤخذ منها العبرة، ويحصل بها الاتعاظ. وبذلك، يتوجه على هذه الفئة المجزئة للتراث والمفاضلة بين أقسامه الاعتراضات الثلاثة التالية:

أولها، أنها لم تبرهن على تحصيل الدرب في استخدام الاليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة، فضلا عن أنْ تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه إجرائيتها.

والثاني، أنها لم تمهد لإنزال هذه الاليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

والثالث، أنها لم تجر النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص، لا سيما وأنَّ المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الاختيار، وأنَّ حدوده أخذت تفقد دقتها ووضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله ورتبوا مسائله.

لكن هذه الفئة أبت إلا أنْ تبقى على العقلانية المنقولة، متخذتاً إياها مبدأ ومنهجاً، ناسية واجبها في القيام بنقد شاف لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها، بدعوى أنَّ بعضه أوفى بأغراض الاختيار العقلاني. والحق أنَّ هذه الفئة، لو نهضت بواجبها في الاعتراض على هذه العقلانية، لتبينت أنَّ لها من الصفات السلبية، كفحش التجريد ونقص التوجيه، ما يجعلها غير كافية، بل محتاجة إلى المزيد من التغيير والتطويع والتنقيح، حتى تصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية، غير أنَّ إصرار هؤلاء الدارسين على التمسك بالعقلانية المجردة غير الموجهة التي ورثوها عن الغير، فوت عليهم إدراك خصوصية المعرفة التراثية.

وحسبنا دليلاً على هذه الخصوصية، أنَّ هذه المعرفة ليست ذات اتجاه نظري خالص كأدوات العقلانية المنقولة، وإنما لها تعلق راسخ بـ (الحقيقة العملية)، ذلك أنها تتصل بالقيم السلوكية وتكتسب بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق، وكل أنزال لمعايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العلمي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى أمرين: إما إلى استبعاد أجزاء منه على وجوه من

التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى. ولا يخفى ما في هذا من التعسف، بل من التجني على نصوص هي متقومة أصلا بالنظر المسدد بالعمل، ولا تسديد أقوى من التسديد بواسطة العمل الشرعي الذي قامت عليه نصوص التراث في مجموعها.

وعلى الجملة، نقول إنَّ تسليط اليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني، أساساً، باليات العقلانية العملية، كان لا بد أنْ يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط البعض الأخر.

ثانياً - الآليات الفكرية المسيّسة في نقد التراث:

يستند (الإتجاه الفكري) في تقويم التراث إلى مبدأ (التَّسييس)؛ والمقصود بـ(التسييس) هنا إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الإجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة، بمعنى أنَّ تقويم النص يكون موجهاً أساساً بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة، مثل التحرر والتقدم والتطور، بل و(التثور) وغيرها.

وعلى هذا فما كان من النصوص التراثية مستجيباً لهذه القيم التسييسية، لزم عند (الفكرانيين) أنْ يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانياً أو مخاصماً لهذه القيم النضالية، أولى به أنْ يُغيَّر وتُنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي العربي؛ غير أن دعاة الأخذ بالطرق الفكرانية المنقولة في تقويم التراث، وإنْ اتفقوا على العمل بمبدأ التسييس، فإنهم اختلفوا اختلافاً في تحديد شكله؛ فهناك الشكل الثوري[1]، ....

(١) ينظر: حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، دار قباء، ط٢، القاهرة، ١٩٩٨، ص: ٣١٢.
وينظر: مطاع الصفدي: الذاتي، التأريخي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد: ٣٩، ١٩٨٦ ص: ٣٢.

والشكل الإصلاحي[1] والشكل التأسيسي[2] وغيرها؛ وكل منهم يعمل على شاكلته في توجيه قراءة النص؛ فإنْ كانت الفكرانية (سلفية) جمد أصحابها على نصوص السلف البعيد، واطّرحوا كل ما سوى هذه النصوص؛ وإنْ كانت (قومية) آثر أهلها النصوص التي تشيد بالتاريخ واللغة والجنس على باقي النصوص التراثية؛ وإنْ كانت (اشتراكية) بالغ أصحابها في البحث عن النصوص التي تحمل معاني التوجه التحرري والثوري؛ أما إذا كانت الفكرانية (ليبرالية) أخذ مؤيدوها بالنصوص التي تدعو إلى الفكر العلمي وإلى النظام الديمقراطي.

ويحاول النشار أنْ يقدح في هذا التوجه إذ يقول: ومن الممكن الإعتراض على هذا الاتجاه التجزيئي الفكراني بدوره من جهة أنه يخل بالمبدأ النقدي الذي يدعو إليه، حيث إنَّه بادر إلى نقد التراث من غير امتحان كفاية الآليات الاستهلاكية المسيسة (بفتح الباء المشددة) التي توسل بها في هذا النقد، لا سيما وأنَّ التفاوت بين هذه الآليات بلغ الذروة في الشدة، وأنَّ التنازع بين أصحابها بلغ الغاية في الحدة. ولو أنَّ هذا الاتجاه قدّم نقد الأدوات على نقد التراث، لتبين أنَّ النص عموماً، والنص التراثي خصوصاً، هو أقرب إلى (التأنيس) منه إلى (التسييس). ونقصد بـ(التأنيس) إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القاريء أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية

---

(١) ينظر: رضوان السيد: الثقافة والسلطة والمشروع التأريخي للأمة، مجلة اليوم السابع، تشرين الثاني، ١٩٨٨، ص: ٤٥. وينظر: برهان غليون: اغتيال العقل العربي، دار التنوير، ط ١، بيروت، ١٩٨٥، ص: ١٧٩. وينظر: زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط ١، بيروت، ص: ١٤٢ وما بعدها.

(٢) ينظر: محمد علي الكبسي: النموذج في الفكر العربي المعاصر، مجلة دراسات عربية العدد: ٥، ١٩٨٨، ص: ٢٤٣. وينظر: إبراهيم بيومي: في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ج ١، ط ٣، القاهرة، ص: ١٥٤. وينظر: ناصيف نصار: ندوة الفكر الفلسفي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد: ٩، ١٩٨١، ص: ٢٣١.

والمادية[1]؛ وعلى هذا فالنص التراثي هو، على الحقيقة: (وحدة تأنيسية) وليس وحدة تسييسية كما يعتقد (الفكرانيون). وحسبنا شاهداً على ذلك أنَّ النص، بذهاب أسباب إنتاجه الظرفية، المكانية منها والزمانية، يكتسب منزلة معنوية متميزة، ويكتسي روحانية خاصة تهبه وجوداً ثقافياً مستقلاً يصير به شاهداً على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان؛ وتزداد تأنيسية النص بإزدياد تغلغل مضمونه في العمل، ناهيك عن العمل الشرعي الإسلامي الذي يحمل قيماً لا يمكن إلا أن تكون ذات أبعاد إنسانية بما أنها من وحي رب العالمين. ولما لم ينتبه هذا الاتجاه الفكراني للوظيفة التأنيسية للنص التراثي، فاته إدراك الأسباب التي تجمع بين أجزاء التراث وتفتح نصوصه على آفاق التأليف والتوحيد.

وعلى الجملة، نقول إنَّ تسليط الآليات الفكرانية التسييسية على التراث الآخذ بأسباب التأنيس، كان لا بد أنْ يؤدي إلى تفريق نصوصه بعضها عن بعض وتفضيل بعضها على بعض.

المبحث الثالث

تبلور الموقف المنهجي في دراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي

التراث الفلسفي العربي الإسلامي كان وما يزال حقلاً خصباً للدراسة والتقويم والتأويل من جانب دراسات عديدة وبحوث مختلفة حاولت أنْ تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية بغية إبراز أصالتها وعدها من المنتوج المبدع للفكر العربي الاسلامي حتى يمكن القول بوجود نشاط عقلي إسلامي.

وأول من لفت الانتباه لدراسة الفلسفة العربية الإسلامية هم المستشرقون وما قاموا به من نشر وتحقيق لهذا التراث وعلى الرغم من مواقفهم المعروفه فقد أصدروا

---

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ج ١، ط ٣، القاهرة، ١٩٨٧، ص: ١٧٦.

في مجال دراستهم أحكاماً بخصوص هذا الفكر، فجاءت دراسات الأساتذة العرب في البداية كرد على هذا الطرح الاستشراقي ثم تعمق هذا الاتجاه مع المشكل الذي طرح بأي منهج ورؤية تدرس تراثنا العقلي والفلسفي حتى تظهر أصالته وتقوم معاصرتنا بالتواصل معه، فكانت المناهج المختلفة في قراءة هذا التراث وأول تلك المحاولات كانت في العمل الذي نشره محمد لطفي جمعة بعنوان (تأريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب)(١) الذي أوجز فيه خلاصة دقيقة لثقافته الفلسفية التراثية في ضوء قراءات مقارنة مع اعمال المستشرقين في القرن التاسع عشر(٢). والكتاب يتناول دراسة شاملة عن حياة وأعمال الفلاسفة العرب المسلمين من الكندي وحتى ابن خلدون، ولكن يكتنف هذا المُؤلف بعض التشويش من جراء محاولة الاحاطة الشاملة بجميع جوانب موضوعه ويعاني من عدم توثيق المصادر الذي أخذ عنها معلومات، وعموماً فهو متأثر بدراسات بعض المستشرقين من أمثال رينان(٣).

ونشير بشكل مجمل إلى بعض عيوب هذه الدراسات قبل التعرض لها، حيث نجد البحث في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أنصرف إلى الكتابة عن الاشخاص أكثر من الإنصراف إلى المذاهب والمدارس، فنما البحث على أساس اكاديمي غير سليم، كما نجد في هذه الدراسات تذبذباً شديداً وضموراً في كتابة تأريخ هذه الفلسفة وتكثر الأفكار السطحية التي تدل على فهم دقيق للتراث الفلسفي العربي الإسلامي(٤).

وفيما يلي أهم هذه الدراسات والمناهج متعرضين لها من خلال الحديث عن بعض ممثليها.

---

(١) محمد لطفي جمعة: تأريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص: ٢١٣.

(٢) عبد الأمير الأعسم: عرض بيلوغرافي لتواريخ الفلسة العربية الاسلامية عند العرب المحدثين، الفلسفة الثقافية دوريات آفاق عربية، العدد الثاني، ١٩٨٥، ص: ١٦٧.

(٣) حسن مجيد العبيدي: مناهج المحدثين في قراءة التراث الفلسفي العربي الاسلامي آفاق عربية العدد ٥، ١٩٩٣، ص: ٥٧.

(٤) الأعسم: عرض بيلوغرافي، ص: ١٧٠.

المقصد الأول
المنهج التأريخي

يقصر أغلب المؤرخين معنى التأريخ على بحث واستقصاء حوادث الماضي، كما يدل على ذلك لفظ (historia) المستمد من الأصل اليوناني القديم، أي كل مايتعلق بالانسان منذ بدأ يترك آثاره على الصخور والأرض ،بتسجيل أو وصف أخبار الحوادث الي ألمَّت بالشعوب والأفراد. وقد تدل كلمة تأريخ على مطلق ميجرى الحوادث الفعلي الذي يصنعه الأبطال والشعوب، والتي وقعت منذ أقدم العصور، واستمرت وتطورت في الزمان والمكان حتى الوقت الحاضر.

وإذاً فما الطريق الذي نسلكه لدراسة التأريخ الفلسفي وكتابته؟ وما منهج البحث الواجب اتباعه في دراسة التأريخ الفلسفي ومتابعته؟

منهج البحث التأريخي هو المراحل التي يسير خلالها الباحث حتى يبلغ الحقيقة التأريخية - بقدر المستطاع - ويقدمها إلى المختصين بخاصة والقراء بعامة.

وينبغي علينا أنْ نلحظ أنَّه ليس المقصود بالحقيقة التأريخية الوصول إلى الحقيقة المطلقة، إذ أنَّ هذا أمر غير مستطاع لعوامل مختلفة مثل ضياع الأدلة وانطماس الآثار، ومثل الأغراض والمصالح. ومَنْ ذا الذي يمكنه أنْ يعرف الحقيقة المطلقة في الماضي والحاضر؟ وهل يمكن للإنسان أنْ يعرف حقيقة ذاته تمام المعرفة؟ فالحقيقة التي يصل إليها المؤرخ هي حقيقة صحيحة نسبيًا، وكلما زادت نسبة الصدق فيها اقترب التأريخ من أنْ يصبح تاريخياً بالمعنى الصحيح في حدود إمكانه.

يقوم المنهج التأريخي بدراسة نشأة موضوعه وتطوره في التأريخ، وينهض بدور أساسي يتمثل في بناء ذلك الموضوع وأعطاء تصوراً متكاملاً عن تكوينه. وهذا المنهج يعني في حقل التراث الفلسفي الإسلامي، دراسة شخصياته بحسب سبقهم الزمني في التأليف الفلسفي ومجال انتشارهم اللاحق[١].

(١) العبيدي: مناهج المحدثين، ص: ٥٧.

ينصرف جل أهتمام الخطاب الفلسفي العربي في اتجاهه التأريخي إلى البحث عن مكان في التأريخ الفلسفي لتأصيله[١]، وكانت هذه محاولة الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه (تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية) ليقدم منهجاً في دراسة هذه الفلسفة. يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في بداياته الأولى وتتبع تطوره في ثنايا العصور حتى يتمكن من كشف طريق العقل الفلسفي الإسلامي في مذاهب المعتزلة والأشاعرة[٢]. وحتى نثبت تفكير فلسفي في الإسلام رداً على أقوال المستشرقين[٣]. ومن هنا لا بد أنْ نتجه إلى علم الكلام والتصوف الذي لاتخفى صلته بالفلسفة وكذلك إلى علم أصول الفقه الذي تشده إلى الفلسفة صلة تقربه من الانظمام إليها[٤]. ويكون دليل الأصالة.

وفي الحقيقة إنَّ عبد الرازق أخذ رأيه هذا من قول رينان: إنَّ الحركه الفلسفية الاصيلة في الاسلام يجب البحث عنها في مذاهب المتكلمين، وطبَّقه على علمين أصيلين وهما علم الفقه وعلم اصول الفقه، محاولاً اثبات الخصوصية الفكرية للإسلام[٥]. نعم لقد تأثر باسلوب نظر المستشرقين في الكتابة عن الفلسفة في الإسلام وحاول الرد على آرائهم التي تطعن في اصالة هذه الفلسفة، ليثبت أنَّ هناك فلسفة اسلامية لا بالمعنى اليوناني للفظ ولكن بمعنى القدرة على (التفكير العقلي) في ميدان المعرفة، فيأخذ على الغربيين تقليلهم من أهمية الفلسفة الإسلامية وغمطهم حقها وموقعها في التراث الفلسفي العام، حيث لا يهتمون في دراستهم إلا بالبحث عن عناصر أجنبية ليردوها إلى مصدر غير عربي وغير إسلامي، ومن أجل هذا يقترح عبد الرازق بديلاً آخر يتمثل في اتباع منهجاً يكشف من القدرة في ممارسة تفكير عقلي إسلامي قبل دخول الفلسفة اليونانية التي لم تكن سوى حدث طاريء صادف

---

(١) الجابري: الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، ص: ١٣٩.
(٢) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتأريخ الاسلامية، ص: ١٣.
(٣) الجابري: الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، ص: ٢٧.
(٤) عبد الرزاق: تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، ص: ٢٧.
(٥) صبحي أحمد محمود: اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠ - ١٩٨٠)، ضمن كتاب: الفلسفة في الوطن العربي، ط١، بيروت ١٩٨٥، ص: ١٠٢ - ١٠٣.

الفكر الإسلامي ولم يكن هو خالقه[١].

هذا المنهج الذي يقترحه عبد الرازق لم يكن سوى منهج الغربيين في التأريخ للفلسفة والذي يقوم على بناء (تاريخ الفلسفة) على الوحدة والاطراد، فيقوم بنقله إلى ميادين التفكير العقلي من التراث العربي الإسلامي، متبعا سير هذا التفكير منذ سذاجته الأولى حتى دخوله مرحلة التفكير الفلسفي[٢]، لقد حاول عبد الرازق في (التمهيد) من خلال تطبيق منهجه المقترح إيجاد (الوحدة والاطراد) في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فبدأ بالجدل الديني قبل ظهور الاسلام. معتبراً ذلك أولى مراحل تطور التفكير العقلي عند العرب، حتى ظهور النظر العقلي المنظم عند المسلمين في اصول الفقه الذي تكّون نتيجة عوامل داخلية صرفة[٣].

لكن الإشكال المنهجي الذي يقوم على إجراء محاولة عبد الرازق في (التمهيد) يأتي من كون أنَّ الإنطلاق في الأسس الأولى للتفكير العقلي في الإسلام وأصوله الفقهية لا يوصل إلى الفلسفة الإسلامية كما هي عند الفلاسفة المسلمين حيث تطور كلا الطرفين في خط مواز للآخرين[٤]، أي أنّه لم يتمكن من إقامة الراوابط بين المسارين المستقلين المتمثلين في التفكير العقلي في الإسلام، وفي الفلسفة الإسلامية، ورغم ما يعطي من صفة فلسفية لأصول الفقه تبقى أمامه حقول فكرية مقطوعة الصلة مع بعضها ولا تربط بينهما رابطة لا على المستوى البنيوي ولا على المستوى التأريخي حيث لكل حقل أو قطاع استقلاله، أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف، وبالتالي فلا (وحدة) ولا (اطراد) وهكذا يظل عبد الرازق أسير (المركزية الغربية) في مجال تاريخ الفلسفة[٥].

---

(١) الجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية، ضمن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الرياض ١٩٨٥، ج ١، ص: ٣٠٨ - ٣١١.

(٢) محمد الجابري: الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية، ج ١، ص: ٣١١.

(٣) محمد الجابري: م. ن، ص: ٣١١.

(٤) محمد الجابري: الخطاب الفلسفي المعاصر، ص: ١٤٣.

(٥) محمد الجابري: الرؤية الاستشراقية، ص: ٣١١.

المقصد الثاني
المنهج الموضوعي

إنَّ طريقة المنهج الموضوعي لتأريخ الفلسفة العربية الإسلامية تأتي من دراسة هذه الفلسفة ومن خلال ربطها بهذا التراث حتى تلائم متطلبات الموقف الفكري، وهذه الفلسفة لم تصدر من مقالات الفلاسفة المسلمين فهؤلاء لا يمثلون العقل الإسلامي في اجاباته عن مشكلات الخلق والقيم والمعرفة العقلية. إنَّ من يمثل هذا الفكر على الحقيقة هم علماء الكلام وعلماء الاصول والصوفية(١).

وفي هذا الاتجاه نشر الدكتور علي سامي النشار كتابه (مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، ١٩٤٦) وهو كتاب اكتسب أهمية كبيرة في الدراسات الفلسفية والمنطقية العربية(٢)، ومن مؤلفاته الأخرى المهمة كتابه نشأة الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي وهذه المنهجية تقوم على موقف يرى الفكر بظهوره يعبر عن حالة وضع اجتماعي وعن تكويناته السياسية والاقتصادية، ولا يمكن انكار الدور المؤثر الذي تقوم به العوامل الخارجية، وعوامله الداخلية التي هي نتيجة صلته بالمجتمع(٣).

لقد تساءل النشار عن المنهج الذي نستطيع بواسطته أن تُحدد أصالة الفكر الفلسفي الإسلامي، وأنْ نتبين به الجانب الإسلامي الخالص من بين الميراث الضائع الذي وصل إلينا وللأمة الإسلامية حتى يمكننا كشف الطابع المميز للحضارة الإسلامية ولجوهرها الحقيقي(٤).

وحوّل النشار الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال محاولته الكشف عن نتائج

---

(١) العبيدي، مناهج المحدثين، ص: ٥٨.
(٢) الأعسم: عرض بيلوغرافي، ص: ١٦٨.
(٣) العبيدي مناهج المحدثين، ص: ٥٨ - ٥٩.
(٤) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص: ١٩.

العبقرية الإسلامية لا في كتب (فلاسفة الإسلام) لأنهم دائرة منفصلة عن تيار الفكرالإسلامي العام، بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقة من علماء الفقه الإسلامي والأصول والكلام[١]. فهو يعتمد على هذه المنهجية لكشف القناع عن ابداع للعقلية الإسلامية من خلال التأكد على وجود بحث إسلامي أصيل لدى علماء الأصول، وهذا الفكر الإسلامي الأصيل هو مايكون انبعاثاً للروح الحضارية لدى الأمة الإسلامية، وأنَّ أي فكر دخيل غريب مصيره الإبعاد والتهميش لإنعدام تأثيره على معتقد المسلمين[٢].

وإنَّ العرب على الرغم من تمتعهم بعمق ثقافي كبير متنوع إلا أنَّهم في رسالتهم الجديدة صدروا عن منبع فكري صاف، حتى إذا تفاعلوا مع حضارات الأمم الأخرى كوَّنوا مزيجاً فكرياً جديداً أخرج فلسفة لم يعرفها اليونان، هذه الرؤية هي التي جعلت النشار يعطي الإهتمام لعلم الكلام والتصوف فتتبع نشأتهن الأولى وتطورهن[٣]. ولم يلتفت النشار إلى فلاسفة الإسلام حيث يعدهم مجرد ناقلين للفلسفة اليونانية حتى أنه يتفق مع رأي رينان في أنَّ المفكرين المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً ولم يبدعوا فيها على الإطلاق[٤]. فالنشار يعد منهجه هذا محاولة ممتازة لتفسير نشأة التفكير الإسلامي الفلسفي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أنْ يتصلوا بالفلسفة اليونانية ويقوموا بدراستها[٥]. وعلى أساس منهجه هذا يستنتج أنَّ للمسلمين تفكيراً خالصاً نابعاً من تكوينهم الذاتي، وتفكيراً تنظيمياً تنسيقياً كان لهم فيه ريادة الابتكار[٦].

إنَّ النشار في منهجه هذا قد وجه أنظار المهتمين بدراسة الفلسفة العربية

(١) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص: ٩.
(٢) صبحي: اتجاهات الفلسفة الإسلامية، ص: ١٠٦.
(٣) صبحي: م. ن: ص: ١٠٦.
(٤) النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ص: ٢٨.
(٥) النشار: م. ن: ص: ٢٢.
(٦) النشار: م. ن: ص: ٢٢.

الإسلامية إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي، ناحية يعدها المعبر الحقيقي عن رواد الحضارة الإسلامية كلها، ومن هذه الناحية يمكننا حسب ما يرى أنْ يستمد الطابع الانساني المميز لهذه الحضارة، وأكثر ما تتجلى هذه الناحية في علم اصول الفقه وكذلك في التصوف الذي تحدد معالمه الذاتية ويسيطر عليه الجانب الخلقي وأيضاً علم الكلام والذي هو انتاج خالص للمسلمين(١).

إذ إنَّ النشار لا يعترف للحاضر بهوية أخرى غير تلك التي أورثها له الماضي إنَّه اتجاه سلفي يرجع إلى القديم ويعتبره الحقيقة الوحيدة وبالتالي فهو رفض لكل تجديد، أنَّها الأصالة التي يكتفي بها الخطاب السلفي المعاصر(٢).

المقصد الثالث
المنهج التأريخي المقارن

نشر إبراهيم بيومي مدكور كتابه (في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق) فأكتسب أهمية كبيرة في قراءات تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية على نحو تجاوز الشكل التقليدى لقراءات مصطفي عبد الرازق. وذلك لوضوح الاثر الاوربي في دراسته(٣)، حيث قدم فيه منهجاً ل (تاريخ) الفلسفة الإسلامية وتطبيقا له. فما نوع هذا المنهج(٤)، ينوه مدكور بأمرين أولهما نشر وتحقيق مصادر التراث الفكري لإستعادة الماضي وأحياء تراثه، والآخر يتعلق بالمنهج الذي وسمه حتى يمكن ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكير الإنساني(٥).

إنَّ أقوم طريق لدراسة الفكر الإسلامي، أنْ يعرضه في ذاته ويصدر عن واقعه

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفي: ص: ٢٢.
(٢) محمد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص: ٧٧.
(٣) الأعسم: عرض بيلوغرافي، ص: ١٦٨.
(٤) الجابري: الرؤية الاستشراقية، ص: ٣١٢.
(٥) إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق، ج ١، ص: ٥.

الماضي في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية وما ولدته البيئة الإسلامية نفسها من أفكار وأنواع من الجدل، ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به، كي يمكن ادراكه على حقيقته، ثم تتبع ادوار تكوينية: نشأة، ونمواً، وكمالاً، ونضجاً، وبين مدى تأثيره في الخلق والمدارس اللاحقة[١].

ودراسة كهذه لا بد أنْ تقوم على النصوص والوثائق حتى تكون دعامة الحكم القوية وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة، وما يزيدها وضوحاً أنَّ تقابل باخرى ويقارن بعضها البعض وهنا لا بد من التعويل على (المنهج التاريخي) الذي يصعد بنا إلى الاصول الأولى، فبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزأه القديمة، وعرض صور منه تطابق الواقع ما أمكن. ويجدر بنا أنْ نضم إليه المنهج المقارن، الذي يسمح بمقابلة الآراء والأشخاص ويعين ما بينهما من شبه أو علاقة[٢]. وفي عرض فكر فيلسوف نعني بوضعه في بيئته، وأنْ يقارب بمن كان حوله وبيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التي أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها. أي الكشف أولاً عن نقطة البدء في فلسفته، ثم تشرح كيف ترتب عليها أراؤه ونظرياته المختلفة[٣]، وفيما يختبر الأفكار والنظريات فنقوم بشرحها وتكوين تصور كامل عنها بالشكل الذي بدأت عليه في العالم ثم بعد ذلك نحاول تلمس أصولها والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم، وما نشأ حوله من فِرَق وطوائف وما تكن بجانبه من ملل ونحل ومذاهب ومدارس، ثم نقوم بتتبع تأريخ هذه النظريات للكشف عن مدى تأثيرها، ويكون من الطبيعي أنْ نبحث ذلك لدى المسلمين أنفسهم[٤].

إنَّ نقطة انطلاق مدكور تأتي من الرد على الذين يعترضون على وجود فلسفة اسلامية أصيلة، فهذه الفلسفة رغم جهود المستشرقين في النشر والتحقيق لم تدرس

(١) مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص: ١٠.
(٢) مدكور: م. ن، ص: ١١.
(٣) إبراهيم مدكور: م.ن، ص: ١١.
(٤) مدكور: م. ن: ص: ١٢.

بعد الدراسات الجادة والمعمقة لا من ناحية تأريخية ولا نظرياتها. إن ابحاث المستشرقين عُدَّتْ بالية وقديمة وبالتالي هي محتاجة للتعديل والتجديد(١).

وبداية التجديد أنْ نمسك بالحلقة المفقودة في تأريخ الفكر الانساني، وأنْ نتابع سير المستشرقين وتقصي أثرهم في توخي الدقة العلمية على المستوى الاول، أما على المستوى الثاني فعلينا أنْ نعتمد كلا المنهجين (المنهج التاريخي) و(المنهج المقارن). حتى نتمكن من اعادة بناء تأريخ الفلسفة الإسلامية بشكل نستطيع به كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الانساني (حلقة العصور الوسطى). وبذلك نتابع بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية وأفساح الدور لها لتأخذ مكانها الطبيعي من تلك الحلقة، وفي هذه السلسة تكون الفلسفة العربية الإسلامية في الشرق مقابلة للفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن هاتين الفلسفتين يتكون البحث النظري في القرون الوسطى، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فلابد أنْ نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز مكانتها اللائقة حتى تكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني(٢).

وهنا تظهر الفجوة بين الرؤية المنهجية والتطبيق في قول مدكور حال القيام بنقد المفاهيم والتصورات التي جعلت تأريخ الفلسفة الحديث بمنع الفلسفة الإسلامية من أنْ تأخذ مكانها اللائق وفي مقدمة تلك المفاهيم والتصورات مفهوم (الفكر الإنساني)، وذلك لانَّ هذا المفهوم محكوم بـ (المركزية الأوروبية) لأنَّ المقصود هو الفكر الاوربي فقط كفكر للإنسانية جمعاء. وبالتالي يكون الوضع اللائق للفلسفة الإسلامية في تأريخ الفكر الإنساني، هو جعلها في موقع التابع ترمم وتكمل تأريخ الفكر الأوروبي، أي أنْ توظف لدعم خط الاستمرارية والتواصل في تأريخ الفكر العربي حيث يتم التشديد على الحلقة الأضعف وهي حلقة القرون الوسطى، وهذا

(١) محمد الجابري: الرؤية الإستشراقية، ص: ٣١٢.
(٢) محمد الجابري: م. ن: ص: ٣١٢ - ٣١٣، وأنظر كذلك مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص: ١٥ - ٣٠.

كله يكون على حساب تأريخية الفلسفة العربية الإسلامية وعلى حساب خصوصيتها وأصالتها[١].

---

(١) الجابري: الرؤية الاستشراقية، ص: ٣١٥.

الفصل الثاني
التطبيق المنهجي
في استحضار الموروث والحداثة

تمهيد

لم تنحصر الوضعية المحدثة[١] في حدود العالم الغربي فحسب، بل أثارة اهتمام المشتغلين بالفلسفة في العالم الثالث ووجدت أنصاراً لها كذلك.

والمشتغلون بالفلسفة في الوطن العربي، كجزء من العالم الثالث، أولوا الوضعية المحدثة أهمية ترتب عليها اتخاذ مواقف من مباديء هذا الاتجاه.

ومن الملاحظ أن الوضعية المحثة - إذا نظر إليها بصورة اجمالية - لم تلاق أنصارا يجعلون منها أحد التيارات البارزة في فكرنا الفلسفي المعاصر.

---

(١) الوضعية المحدثة اتجاه عام يطلق على الاتجاهات التي ظهرت في القرن العشرين، وحاول أنصارها قصر الفلسفة على اللغة من جهة والمنهج المستخدم على التحليل من جهة اخرى، وذلك بالافادة من معطيات المنطق الرياضي. وأول اتجاه من اتجاهات الوضعية المحدثة هو الوضعية المنطقية، التي ارتبط ظهورها بـ«دائرة فينا» (مستهل العشرينات - أواسط الثلاثينات)، وأيضاً ارتبطت بنشاط أنصارها في البلدان الأخرى. والاتجاه الثاني من اتجاهات الوضعية المحدثة هو (التجريبية التعليمية) التي ظهرت بعد اختفاء (دائرة فينا). أما الاتجاهان اللذان ظهرا في وقت لاحق، فهما (التحليل اللغوي) في انكلترا، و(الفلسفة التحليلية) في الولايات المتحدة الأميركية. يؤكد زكي نجيب محمود أن الوضعية المنطقية اسم أطلق على الاتجاه الفلسفي (عند أول ظهوره في «فينا» في العشرينات من هذا القرن - وهو نفس اتجاه التجربة التعليمية - كما يطلق عليه عادة الآن . . . ويكمل هذا الاتجاه الفلسفي نفسه - ولا أقول معه تحليلي آخر ظهر في انجلترا) ينظر: زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، ص: ٢٤٧ - ٢٤٨.

ومن المؤكد أنَّ زكي نجيب محمود[1] هو أبرز ممثل لهذا التيار في الوطن العربي. أما محمد عبد الرحمن مرحباً فهو ممثل اخر له في الوقت الراهن. ومع أن هذا التيار لم يلاق أنصار كثيرين، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة، أنه لم يجد صدى لدى المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي. فمما لا شك فيه أنه أثار اهتمام معظم المشتغلين بالفلسفة الأمر الذي جعلهم يتخذون منه مواقف متباينة. وفي اعتقادي أن محمود أمين العالم ويحي هويدي وعاطف أحمد وياسين خليل من أكثر الباحثين اهتماما بهذا التيار[٢].

✍ **السؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا يتهم كاتب هذا البحث باتجاه لم يصبح نافذا في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟**

يعود اهتمامنا - بادئ ذي بدء - بالوضعية المحدثة على وجه العموم وبفلسفة زكي نجيب محمود على وجه الخصوص[٣]. وفي هذا البحث نعود إلى تناول مواقف

---

(١) يرى بعض الباحثين أنه النصير الوحيد للوضعية المنطقية. يقول محمود أمين العالم: (ولسنا نعود الصواب أو الدقة إذا قلنا أنه الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي). أنظر: محمود أمين العالم، معارك فكرية (القاهرة: دار الهلال، (د. ن.))، ص ١٤.
ويؤكد إبراهيم فتحي أن الوضعية المنطقية (عندنا ليست تياراً فكرياً تعتقيه قوى اجتماعية ضيقة أو واسعة، لقد ظلت كما بدأت فئة ذات فرد واحد، هو الدكتور زكي نجيب محمود بمبضعه التحليل التحليلي). انظر: عاطف أحمد، نقد العقل الوضعي: دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، تقديم إبراهيم فتحي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠، ص ١٨.
والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود نفسه يعترف بأنه النصير الوحيد في الوطن العربي للوضعية المنطقية. ففي حديثه عن الاتجاهات الفلسفية التحليلية المعاصرة، ومن بينها الوضعية المنطقية، التي تدعو، بحسب رأيه، إلى الارتكاز إلى العقل وحده، يؤكد زكي نجيب محمود أنه (من أشياعها ودعاتها، لكنه يكاد يكون في الميدان وحيداً، يتكلم لغير سامع ويكتب لغير قارئ، لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى). أنظر: محمود، فلسفة وفن، ص ١٤٨. لن يخفى على القارئ لهذا البحث أن ما تقدم يفتقر إلى الدقة.

(٢) استثني من هذه المجموعة زكي نجيب محمود لأنه نصير للوضعية المنطقية وداعية لها.

(٣) أنظر لأحمد ماضي: (الوضعية المحدثة وفلسفة زكي نجيب محمود) (رسالة ماجستير)، ورسالة الدكتوراه التي تضمنت فصلا عنوانه: (الوضعية المحدثة وزكي نجيب محمود)، وقد بحثت فيه الوضعية المحدثة في مصر وأهم الأفكار التي تبناها الأستاذ المذكور. وكانت =

أولئك المشتغلين بالفلسفة في وطننا العربي من الوضعية المحدثة وتحليلها المنطقي. وهذه العودة لا تعني أنَّ هذا البحث تتمة لما تناولته في السابق، ذلك لأنه ذو طابع مستقل، ويهدف إلى القيام بمهمة محددة. وما يستحق التنويه انني لم أطلع على جميع كتابات الذين تناولوا الوضعية المنطقية في وطننا العربي. إن ما قمت به هو انتقاء عدد من هؤلاء، وأزعم أن بعضهم ممثلون بارزون للفكر الفلسفي في بلادنا. والأمر الملفت للانتباه أن عدد الزملاء المصريين في المجموعة المختارة أكبر من عدد الزملاء من أي بلد عربي اخر. فمن مصر أخذت عبدالرحمن بدوي وفؤاد زكريا ومحمد علي أبو ريان وتوفيق الطويل ومحمد عبدالهادي أبو ريده وزكريا إبراهيم ومحمد ثابت الفندي وأحمد فؤاد الأهواني مهران وصلاح قنصوه وعاطف أحمد وإبراهيم فتحي. ومن المغرب وقع اختياري على محمد عابد الجابري وسالم يفوت. ومن لبنان اخترت ماجد فخري وناصيف نصار ومحمد عبدالرحمن مرحبا. أما العراق فيمثلانه في بحثي ياسين خليل والمفكر المعروف محمد باقر الصدر. ومن سوريا اخترت طيب تيزني.

بعد هذه المقدمة نحسب أننا نستطيع أنْ نجيب عن السؤال الذي سبق أنْ طرحناه.

أولاً: الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

إنَّ من الأهمية بمكان أنْ نكشف النقاب عن الصلات القائمة بين فكرنا الفلسفي المعاصر من جهة، وفلسفيات العالم الآخر من جهة أخرى. والغرض الأقصى من ذلك هو أنْ نعرف:

هل يوجد تفاعل أم محاكاة؟ هل نلحظ تأثراً ببعض مباديء هذا الاتجاه أو استيراداً لاتجاه بأكمله؟ ما مدى الأصالة في ما تأخذ؟ وبما أنَّ بحثنا الوضعية

= خاتمة الفصل تدور حول نقد الوضعية المحدثة في مصر من اليسار ومن اليمين. والجدير بالذكر أن زكي نجيب محمود أصدر، فيما بعد، مجموعة من الكتب، أهمها ما دار حول التراث العربي. ومن المهم أن تدرس هذه الكتب للتحقق من أن تطورا ما طرأ على تفكير أم لا. وبحثي هذا يهدف إلى تحقيق هذه المهمة.

المحدثة، فهل هي تتلون بلون آخر عندما يتبناها العرب؟ وغير ذلك من الأسئلة التي يمكن أنْ نطرح عندما تقوم صلة بين ثقافتين مختلفتين. ومن الآن نقول: لا ندعي بأننا سنجيب عن كل ما تقدم. ما قلته يمثل مبرراً للبحث في هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المماثلة. فمن الناس من يعتقد أنَّ التيارات السائدة في الوطن العربي غربية الأصل، ولا يقوم بأكثر من استيرادها وعرضها، الأمر الذي يجعلهم وكلاء لها مباشرين أو غير مباشرين.

وأصدار مثل هذا الحكم يعني أنَّ أصحابه درسوا هذه التيارات في أوطانها الأصلية والوطن العربي الذي انتقلت إليه. وإذا لم يقوموا بهذه الدراسة، فأنَّه من غير الجائز أنْ يصدروا مثل هذا الحكم، لأنَّ الوضعي المحدث العربي - على سبيل المثال - قد يختلف عن الوضعي المحدث الأصلي من حيث الدور الذي يمكن أنْ يؤديه في مجتمعه[١] ومصداقاً لهذا الرأي يقول إبراهيم فتحي لا شيء أبعد عن الحقيقة من «المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضعية المنطقية في بلاد بعيدة وبين الدور الفكري الذي قام به زكي نجيب محمود في مصر والوطن العربي[٢]. وما يقال عن الوضعي المحدث العربي يمكن أن يقال بالدرجة نفسها من الصدق عن الماركسي العربي أو الوجودي العربي.

إنَّ تقويم نصير هذا التقويم أو ذاك من التيارات الغربية يختلف من شخص إلى آخر. نقول هذا الكلام ماذكره أحمد فؤاد الأهواني عن الفلسفة المعاصرة قال: إنَّ الفلسفة الآن في أيدي أساتذة الجامعات و«كل واحد منهم يحاول أنْ ينشر المذهب الذي تبناه في الغرب»[٣]. وأيضاً ما قاله عبد الرحمن بدوي عن نفسه عندما أكد أنه قدّم جديداً إلى الوجودية التي يتبناها: و«لا أعتقد أنَّ هذه الأشياء، كما عرضتها،

---

(١) مما لا شك فيه ان المجتمع العربي ذو خصوصية معينة بحيث يمكن أن نجعل دور النصير للوضعية المحدثة في حدودها مختلفاً عن الدور الوضعي المحدث في المنشأ.

(٢) أحمد، نقد العقل الوضعي: دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، ص: ١٨.

(٣) Ahmed Fouad El- Ehwany, Islamic Philosophy (Cairo: Anglo- Egyptian Bookshop) ،١٩٥٧p. .١٤٥

موجودة لدى أي فيلسوف وجودي آخر[(١)].

والسؤال الآن هو: لماذا الوضعية المحدثة؟ نستطيع أنْ نؤكد أنَّ الوضعية المحدثة إحدى الفلسفات ذات الحضور الملحوظ في الفكر الفلسفي المعاصر. وللتدليل على ذلك، يكفي أنْ نستشهد بما ذكره بعض المشتغلين بالفلسفة. يقول زكريا إبراهيم: (من المؤكد أنَّ الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين، والوجوديين، والفلاسفة التحليليين، ودعاة الوضعية المنطقية وغيرهم)[(٢)]. ويلحظ محمود أمين العالم (سيادة هذه المدرسة الفلسفية في بعض أروقتنا الجامعية)[(٣)] ويقول فؤاد زكريا في معرض كلامه على أحد كتب هانز ريشنباج (Hans Reichenbach (١٨٩٥ - ١٩٥٣) أنه ظهر (في وقت شغلت فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب (الوضعية المحدثة) وخصومه صفحات غير قليلة من مجلاتنا الثقافية، بل من جرائدنا اليومية أحياناً)[(٤)].

تبين مما أسلفناه، أنَّ الوضعية المحدثة أثارت اهتمام الكتاب عندنا، وقد أثرت في البعض منهم وفرضت نفسها في المناخ الفلسفي العربي. والسؤال الآن: لماذا أهتم المشتغلون بالفلسفة من العرب بهذا التيار؟

لعل الذي أدى الاهتمام بالوضعية هو تصور بعض المشتغلين بالفسلفة في عالمنا، أنها أقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية. والجدير بالذكر أنَّ هذا الوصف للوضعية المحدثة نجده لدى بعض الباحثين في الفلسفة. يقول فؤاد زكريا: (إنَّ حضارتنا في هذا العصر علمية قبل كل شيء)، (إنَّه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية، وتعبر عن

(١) عبد الرحمن بدري: ندوة الآداب: الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة، الآداب، العدد: ٩، ١٩٤٦، ص: ٧٩.
(٢) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٨.
(٣) إبراهيم: م. ن، ص ٢٣.
(٤) هنز ريشنباج، نشأة الفلسفة العلمية، ص ٥.

روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء إلى ما يمكن ملاحظته، أو تحقيقه بالتجربة. ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شيء أساسي في حياة الإنسان الحديث)[1]. أما صلاح قنصوه فيقول في معرض كلامه على أنصار الوضعية المنطقية أنهم (أعلى فلاسفة العلم صوتاً وأوفرهم نتاجاً، وهو ما يغري البعض بالتوحيد بين فلسفة العلم كفرع من فروع الفلسفة، وبين طريقة المناطقة الوضعيين في تناول مسائلها، وكأن الأمرين شيء واحد)[2].

ومن أكثر الذين يتصورون، بالاضافة إلى زكي نجيب محمود، أنَّ الوضعية المنطقية أقرب الفلسفات إلى العلم، محمد عبدالرحمن مرحبا، الذي يدافع عنها بحماس منقطع النظير. فهو يؤكد أنَّ تقدم العلوم (كان مقروناً دائماً باندحار الفلسفة ونكوصها على عقبها: فكلما غزا العلم ميداناً من الميادين انحسرت عنه الفلسفة لا تلوي على شيء كأنما الفلسفة والعلم ضدان لا يجتمعان. ولا يزال الصراع قائماً، وستكون الغلبة للعلم، لا محالة ما لم تغير الفلسفة أسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه)[3] ويستطرد قائلاً إنَّ الرائد في تفلسفنا ينبغي أن يكون العلم، وذلك لأنَّ الفلسفة (التي لا تستوحى من روح العلم ولا تتفاعل مع الحركة العلمية في عصرنا مقضي عليها بالفشل)[4].

ويؤكد في كتاب آخر (إنَّ المعيار القويم والهادي الأمين هوالعلم والعلم وحدة)[5] ويخلص من كل ما تقدم إلى نتيجة صريحة هي أن الوضعية المنطقية (أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية ..)[6].

ولكي تكتمل الصورة بعض الشيء، لا بد من أنْ نعرض لوجهة نظر ياسين خليل

---

(١) هنز ريشنباج: نشأة الفلسفة العلمية، ص ٩١٥.
(٢) صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ص ٢٨.
(٣) محمد عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، ص ٣٧.
(٤) مرحبا: م. ن، ص ٩٢.
(٥) محمد عبد الرحمن مرحبا، آنشتين: حياته، عصره، نظرياته، فلسفته، ص ١٣٧.
(٦) مرحبا، المسألة الفلسفية، ص ٣٩.

الذي تأثر جداً بالوضعية المحدثة. يؤكد ياسين خليل أنَّ الفلسفة أخذت (تقترب أكثر فأكثر من العلوم حتى أصبحت عند رودلف كارناب (Ruduifcarna) (. . . ١٨٩١) ليست إلا منطقاً للعلوم أو بتعبير آخر أنَّ الفلسفة عند كارناب هي منطق العلم)(١). وفي صفحة أخرى يقول بمنتهى الصراحة والوضوح إن الوضعية المنطقية تبغي في اتجاهها الفلسفي (هدفاً عظيماً هو جعل الفلسفة عملية)(٢).

وهكذا تبين لنا أنَّ أهم دافع لاهتمام بعض المشتغلين بالفلسفة بالوضعية المحدثة من جهة، وتأثر البعض الآخر بها من جهة أخرى، هو (علميتها).

والسؤال الآن هو: لماذا التحليل المنطقي؟ لا يخفى على المشتغلين بالفلسفة على وجه العموم والمهتمين بالوضعية المحدثة على وجه الخصوص أن التحليل المنطقي يمثل جوهر الوضعية المحدثة. والتدليل على ما أقول أرى أن أستشهد بما ذكره بعض فلاسفتها. يقول بشنباخ: (الفلسفة ليست شعرا، وإنما هي إيضاح للمعاني عن طريق التحليل المنطقي، ولا مكان فيها للغة المجازية)(٣). وفي صفحة أخرى يؤكد أن (الفلسفة هي التحليل المنطقي لجميع أشكال الفكر البشري)(٤). ويبرر ريشنباخ ظهور الوضعي المنطقي بأن توزيع العمل يستدعي أن يتهم الفيلسوف بالتحليل المنطقي لا أكثر. فالبحث العلمي (لا يترك للمرء وقتاً للقيام بأعمل التحليل المنطقي، وأن التحليل المنطقي من ناحيته، يقتضي تركيزاً لا يبقى معه وقت للعمل العلمي، بل إنه تركيز قد يعوق القدرة الابداعية العلمية، لأنه يهدف إلى الايضاح لا إلى الكشف)(٥). وإذا أخذنا وضعيا منطقيا اخر هو كارناب، رأينا أنه يؤكد أن المهمة المناسبة الوحيدة للفلسفية هي التحليل المنطقي. ووظيفة الأخير هي (تحليل

(١) أحمد فؤاد الأهواني، ميزان الحق، ص ٦٩.
(٢) ياسين خليل، مقدمة في الفلسفة المعاصرة: دارسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، ص ١٦، ١٨، ٢٤، ٢٥، ٢٦٢ و٢٧١.
(٣) ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص ١٣٣.
(٤) ريشنباخ: م. ن، ص ٢٦٨.
(٥) ريشنباخ: م. ن، ص ١١٥.

كل المعارف، أقوال العلماء وأقوال الحياة اليومية، من أجل إيضاح معنى كل واحد من هذه الأقوال والعلاقات القائمة بينها)[١]. ومما يلفت النظر أن كارناب يدعو إلى أن يطبق التحليل المنطقي على التحليل المنطقي نفسه. ومثل هذا الحصر للفلسفة يجعله يقول صراحة: (لا يبقى، في نهاية المطاف، في الفلسفة سوى المنطق (بمعنى واسع للكلمة)[٢]. وهنا لا بد لنا من الاضافة بأن فايجل يشير إلى أن العلماء والمناطقة شعروا في الأحقاب الأخيرة القليلة بالحاجة الملحة لمنطق اللغة أي التحليل المنطقي للغة مؤكداً أنَّ (البحث المنهجي عن مشكلة المعنى عن طريق التحليل المنطقي للغة يميز التجريبية المنطقية[٣]. ومن الجدير بالملاحظة أن التحليل المنطقي للغة على جانب كبير من الأهمية، وذلك لأن تحليل (الخطأ يبدأ بتحليل اللغة)[٤] كما يقول ريشنباخ. وحري بالاشارة في هذا الصدد إلى أنَّ الفيلسوف الذي يقوم بالتحليل المنطقي لا يدخل في اختصاصه (التنفيذ العلمي لأي برنامج من برامج العمل). فدوره يتحدد بأن (يقضي على التعصب ويزيل الخلط والتشويش وينشر النور عن طريق تجلية الأفكار الأساسية)[٥]. والواقع أنَّ الوضعيين المنطقة يقصدون من وراء استخدام التحليل المنطقي التشبه بالعلماء، وذلك لأنَّ التحليل المنطقي يؤدي إلى (نتائج تبلغ من الدقة والاحكام والوثوق ما تبلغه نتائج العلم في عصرنا هذا)[٦]. ويؤكد فايجل ذات الدور للتحليل المنطقي قائلاً: إنَّ مشاركة الفلسفة... تتجه أساساً إلى تقديم طرق أفضل للتفكير بحيث يشتمل على الفضائل المميزة للعلم وهي الوضوح والاتساق والتمحيص والكفاية والدقة والموضوعية[٧].

---

(١) مورتون واين، عصر التحليل: فلاسفة القرن العشرين، ص ٢٣.
(٢) مورتون واين: م. ن، ص ٢٤٣.
(٣) داجوبرت رونز، محقق، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة عثمان نوية، مراجعة زكي نجيب محمود، ص ١٥٢.
(٤) ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص ١٦.
(٥) رونز: م. ن، ص: ١٨٣.
(٦) ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ص: ٢٨٣.
(٧) رونز: فلسفة القرن العشرين، ص: ١٥١.

نتيجة لكل ذلك تنتهي التجريبية المنطقية إلى أنها تعتبر نفسها من حيث الدور الذي تؤديه بالاستناد على التحليل المنطقي (حركة فتية عدوانية في حماستها لتطهير الفكر من التشويش والخلط واللغو... تستخدم أكثر مما يحتاج إليه من أسلحة الهدم لكي تقوم بمحاولتها البناءة المخلصة...)[١].

وأخيراً، فإنَّ الوضعية المحدثة تفاخر بأنَّ تحليلها المنطقي أدى خدمات جليلة، الأمر الذي لا ريب فيه. (أهم ما أتى به التجريبيون المنطقيون هو تحليلاتهم المنطقية والمنهجية للاجراءات العلمية والنظريات العلمية)[٢].

من حصيلة ما تقدم نرى أنَّ التحليل المنطقي هو لب الوضعية المحدثة. وفي اعتقادنا أنَّ أقوال الوضعيين المحدثين السالفة الذكرثبت بما لا يقبل الشك الأهمية الخاصة للتحليل المنطقي، بحيث يمكن القول أنه يشغل مركز الصدارة في هذه الفلسفة. ومصداقاً لذلك يقول هنتر ميد: التحليل اللغوي والمنطقي يحتل مكانة مركزية في التجريبية المنطقية[٣].

وأظن أنَّ المكانة التي يشغلها التحليل المنطقي في الفلسفة الوضعية المحدثة هي التي دفعت جوزيف بوخينسكي (Joseph Bochenski) (١٩٠٢ ...) إلى أن يقول: (لم يتهيا للمنطق منذ انقضاء العصر الوسيط ما تهيأ له على يدي أصحاب الوضعية المحدثة من تقدير وإكبار)[٤].

والخلاصة: (إنَّ الفلسفة، كما يعرفها ويدافع عنها التجريبي المنطقي، لها طابع منطقي لا تخرج عنه فهي ليست نظرية أو مذهباً، وإنما هي نشاط، أعني توضيحاً للفكر. هذا الايضاح يتم عن طريق التحليل المنطقي للقضايا وتحليل معانيها وتراكيبها، وصياغة قواعد لتحويل (أي ترجمة) العبارات ذات المعنى إلى عبارات أخرى ذات معنى)[٥].

---

(١) رونز: فلسفة القرن العشرين، ص: ١٥٠.
(٢) رونز: م. ن، ص: ١٧٠.
(٣) هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٣٨.
(٤) أغناطيوس م. بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ١٠٧ - ١٠٨.
(٥) هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ص ٢٤٨.

لا بد، وقد وصلنا إلى ما يمثل لب الوضعية المنطقية، من أن نبسط القول في مواقف المشتغلين بالفلسفة عندنا من الوضعيةالمحدثة على وجه العموم والتحليل المنطقي على وجه الخصوص. ونميل إلى أن من طرق الوضعية المحدثة من العرب لم يول الكثير منهم التحليل المنطقي ما يستحق من أهمية. ومن نافلة القول أن الموقف من التحليل المنطقي يسلط بعض الضوء على المواقف الأخرى من مبادئ الوضعية المحدثة.

لننظر عن كثب إلى ما كتبه محمد عبدالرحمن مرحبا. أول ما نلاحظه هو تبنيه الصريح لمبادئ الوضعية المحدثة، بحيث أنها لا تصطبغ لديه بأدنى صبغة عربية. فهو لا يختلف، عندما يستعمل كلمتي (فلسفة) و(ميتافيزيقا) بمعنى واحد تقريباً، عن أي وضعي محدث أصيل، يؤكد، في البدء، أن معنى الفلسفة أخذ يضيق وينحصر مدلولها على نحو أدى إلى أنها لا تكاد تدل على شيء. وإذا بقي للفيلسوف من عمل في زحمة العلوم فهو في جوهره (عمل تحليلي محض وليس اكتشاف الحقيقة)[١]. وفي صفحة أخرى يزعم أنَّ الفلسفة اليوم أصبحت (عبارة عن تحليل الألفاظ وتحديد معانيها والبحث في بعض القضايا المنطقية الخاصة)[٢]، وكأنه لا يوجد في عالمنا المعاصر فلسفات أخرى سوى الوضعية المنطقية! ويستطرد مرحبا في الغاء الاتجاهات الفلسفية غير الوضعية قائلاً إن عهد النظر إلى الفلسفة على أنها (علم التفكير في المطلق وحقائق الأشياء) قد مضى وانقضى (وقام على أنقاضه مذهب جديد أدنى إلى تحليل الألفاظ منه إلى الغوص في المعاني وأقرب إلى التعلق بالمظهر منه إلى استقصاء الحقيقة)[٣].

ومما يجدر ذكره هنا أنَّ المهمة التي تضطلع بها الوضعية المنطقية يطلق مرحبا عليها اسم (منطق العلم). وهكذا يطابق بين (التحليل المنطقي الوضعي) و(منطق العلم) كفرع من فروع الفلسفة.

---

(١) مرحبا: المسألة الفلسفية، ص ٤٥.
(٢) مرحبا: م. ن، ص ١٠.
(٣) مرحبا: م. ن، ص: ٤٩.

وإذا كانت وضعية محمد مرحبا لا تصطبغ بأدنى صبغة (عربية)، فإنَّ ناصيف نصار[١] يحاول تعريب (التحليل النطقي)[٢] ليخدم الثقافة العربية المعاصرة، وذلك بإيجاد فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية أخلاقية عل غرار الفلسفة التحليلية

(١) يطرح ناصيف نصار نظرية يسميها الواقعية الجدلية ويعتبرها نظرياً جديداً، مؤكداً أنها ليست نظرية فلسفية أولى، بل هي جزء من نظام. وبناء على ذلك، فهي ليست (في حد ذاتها نقدية، ولكنها تشكل المدخل الضروري للنظرية النقدية). أنظر: ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠، ص ٨٩. كما أنها ليست (في حد ذاتها نظرية تاريخية). ويضيف مؤكداً أن النظريتين التاريخية والنقدية مرتبطتان بنظرية أولى حول حقيقة الكائن الإنساني وموقعه في العالم. ومجموعة هذه النظريات الأربع تؤلف فلسفة الوجود الإنساني التاريخي). أنظر: المصدر نفسه، ص ٩٤. والأمر الذي يلفت النظر أن نصار يقصد من طرح نظريته الجديدة تجاوز (التعارض التقليدي بين المذهب المادي والمذهب الروحاني في نطاق تفسير الظاهرات الاجتماعية). أنظر: المصدر نفسه، ص ٨٦. وفي اعتقادي أن هذه المحاولة تستحق الدراسة لنعرف ما (الجديد) فيها. ولست الآن بشأن تقييمها، ولا أرى أن هذا البحث مكان لذلك.

(٢) يؤكد ناصيف ناصر أن مهمة الفلسفة في المذهب الوضعي المنطقي تؤدي في تحليل المنطقي المفاهيم اللغة العلمية أو اللغة اليومية وقضاياها والكشف عن مضامينها وأنواع علاقاتها. (إنها نشاط من الدرجة الثانية، أو بالأحرى درجة ثانية من النشاط الفكري). والحق أن ناصيف نصار يتميز عن الكثيرين من العرب الذين عالجوا الوضعية المنطقية بأنه ناقش دور التحليل المنطقي في فلسفة السياسة وخلص إلى أن مهمة الفلسفة السياسية من وجة نظر الوضعية المنطقية (لا تتعدى تحليل لغة العلم السياسي أو لغة السياسة العلمية وتبيان بيئتها الصورية والمنهجية والمبادئ التي تقوم عليها)، كما خلص إلى أن (فلسفة السياسة في الوضعية نشاط نظري خالص، محايد سياسيا). أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠. زبدة الكلام: أن الوضعية تكتفي لنفسها (بما يمكن تسميته دور المرشد المنطقي). أنظر: المصدر نفسه ص ٢٦١. ومن الملاحظ أن ناصيف نصار يحاول في خاتمة معالجته أن يتبنى موقفا محددا من التحليل المنطقي لكلام الأيديولوجية على السياسة، فيتساءل: (هل تحليل المعاني التي ينطوي الكلام الأيديولوجي على السياسة)، أنظر: المصدر نفسه ص ٢٦٢. هذا السؤال الجدير بالطرح بقي بدون جواب، مع أن في طرحه بداية الجواب. وأضيف إلى السؤال الممهد الجواب ما أن من أوجه النقد التي توجه إلى الوضعية المنطقية في هذا المجال أنها فلسفة لا تستطيع أن تهدي الإنسان في المسائل السياسية والاجتماعية. وليس خافيا على المتهمين بالوضعية المنطقية حقيقة مفادها أنها من أكثر الاتجاهات الفلسفية عزلا للفلسفة عن القضايا الحيوية للواقع السياسي - الاجتماعي.

العلمية. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ ناصيف نصار ينقد زكي نجيب محمود، لأنه حصر مهمة الفلسفة في تحليل قضايا العلم منطلقاص من وزاقع سيادة العلم في المجتمعات المتقدمة لا من واقع أنَّ المجتمعات العربية ليست مشاركة في إنتاج العلم إلا بقدر ضئيل. ولكي يبرر ضرورة قيام فلسفة تحليلية دينية وفلسفة تحليلية أخلاقية، فإنَّ نصار يؤكد أنَّ (سيادة الدين والأخلاق المبنية على النظرة الدينية لا تزال، في روحية العالم العربي المعاصر، أقوى من سيادة العلم. لذلك يتعين على الفيلسوف التحليلي في هذا العالم أنْ يطبق مباديء فلسفته على الحياة الدينية والحياة الاخلاقية، أي أنْ يحلل قضايا الدين وقضايا الاخلاق، على الأقل بقدر ما يهتم بتحليل قضايا العلم، إذا أراد أنْ تكون مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره)[١].

هنا، ينبغي أنْ نقف قليلاً، لنبين أنَّ التحليل المنطقي للدين والأخلاق ضروري، ولا يمكن أنْ تنكر أهميته من قبل المشتغل المستنير بالفلسفة. ولكن السؤال الذي يلح على الذهن هو: هل إذا اضطلع الوضعي المنطقي العربي بهذه المهمة، يمكن أنْ يتوصل إلى (نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للإنسان العربي)[٢]، ويدخل الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية)؟[٣] الجواب لدى نصار: نعم. وأكثر من ذلك، فإنَّ الوضعي المنطقي العربي، إذا ما اضطلع بالمهمة السالفة الذكر، يتحرر من (الموقف الاتباعي الضيق)، وينزع الدعوة إلى اعتناق الفلسفة الوضعية المنطقية «طابع التبشير»[٤].

بقي أنْ نضيف أنَّ نصار يؤكد ضرورة التحليل المنطقي لكل المفاهيم والقضايا، وذلك من أجل توضيح المعنى وضبط العلاقات بين الأفكار وتجنب الاختلاط

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: على سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع، ص: ٣٣.

(٢) ناصيف نصار: الواقعية الجدلية: ص: ٣٣.

(٣) ناصيف نصار: م. ن، ص: ٣٣.

(٤) ناصيف نصار: م. ن، ص: ٣٤.

العقلي. ويقول إنَّ التحليل المنطقي ليس جديداً، بل وافق الفلسفة في جميع عصورها. غير أنه لا يعتبره سوى مقدمة للفعل الفلسفي الثاني أي «الفعل النقدي التقييمي» وتأسيساً على ذلك، فإنَّ دور الفيلسوف يتجاوز «التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة العملية إلى البحث العقلي في القيم، والتنسيق فيما بينهما، وتبين ضرورة الالتزام بفئة من القيم قبل غيرها، أو دون غيرها. وفي هذا الاتجاه، لا بد من الربط بين النظرية في القيم والنظرية في الوجود الانساني»(١).

ويظهر أنَّ اعتبار نصار السؤال عن الإنسان(٢) (السؤال الفلسفي الأساسي)، (السؤال المركزي) الذي تطرحه المرحلة التأريخية الحضارية الجديدة التي يعيشها الوطن العربي اليوم، هو الذي حتم عليه النظر إلى التحليل المنطقي على أنه مقدمة (للفعل النقدي التقييمي)(٣)، وبما أنَّ زكي نجيب محمود لم ينتبه إلى هذا (السؤال الفلسفي الأساسي)، فقد بقي، كما يعتقد نصار (بعيداً عن قلب المشكلة).

والآن، وبعد كل ما تقدم، نتساءل: هل يمكن التحليل المنطقي، إذا ما استعمله الوضعي المنطقي العربي في دراسة قضايا الدين والاخلاق، أنْ يؤدي إلى (نتائج عميقة الأثر في الحياة العقلية للإنسان العربي) كما زعم نصار؟ وإذا كان التحليل المنطقيمقدمة (للفعل النقدي التقييمي) فهل يكفي إذا ما قام بها الوضعي المنطقي العربي لكي تكون (مساهمته الفلسفية متجاوبة مع واقع مجتمعه وعصره) كما يتصور نصار؟ وإذا كان التحليل المنطقي قد رافق الفلسفة في جميع عصورها، كما يؤكد

---

(١) ناصيف نصار: الواقعية الجدلية، ص: ٣٦.

(٢) يعرّف نصار الفلسفة في مكان آخر على النحو الآتي: (الفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وفي الموجود بما هو وجود، أي أنها تعالج القضايا الاساسية التي تهم، بشكل أو بآخر، كل إنسان وأي إنسان). ينظر: نصار، الفلسفة في معركة الايديولوجية: اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ص: ٤١.

(٣) يجمع نصار أحياناً، بين التحليل المنطقي كمقدمة و(الفعل النقدي التقييمي) كممارسة تتبع التحليل المنطقي، وذلك بإختصارهما في كلمتين هما «التحليل النقدي». ويؤكد أنَّ «التحليل النقدي معين لا ينضب وغذاء لا غنى عنه لحياة الفكر. إنه أوكسجين الحياة الفكرية ومحركها الداخلي». ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٧.

نصار، فهل ضروري أنْ يكون العربي وضعياً منطقياً لكي يتسلح به ويمارسه؟ وهل ممارسته تفضي إلى أنْ تدخل (الفلسفة في صميم حياة الشعوب العربية) كما يعتقد نصار؟

لا ننكر أهمية وضرورة التحليل المنطقي، غير أنَّ مهمة الفلسفة عليه أمر يلحق بها أكبر الأضرار. والأهم من ذلك أنَّ المشتغل بالفلسفة يمكن أنْ يضطلع بهذه المهمة الجليلة دون أنْ ينتمي إلى الوضعية المنطقية، إلا إذا أراد هو أنْ يصطبغ تحليله المنطقي بصبغة وضعية. وعندئذ لا يكون تحليله المنطقي بريئاً، بل يكون فلسفياً.

وحسبنا الآن أنْ نعرض مواقف ياسين خليل من الوضعية المنطقية والتحلبل المنطقي. ولنلاحظ أولاً أنه وقع تحت تأثير الوضعية المنطقية بصورة ملحوظة، مع أنه ينتقدها في بعض الأحايين. وهنا لا بد من الاشارة إلى أنَّ انتقادته لها تظهر بجلاء في كتابه (منطق المعرفة العلمية)(١).

ومن الأمور الجديرة بالذكر أنَّ انتقاداته لها لا تضعف كثيراً من إعجابه الشديد بها. فهو يؤكد أنَّ الوضعية المنطقية ليست معادية للفلسفة، لا بل فلسفة القرن العشرين مدينة بالشيء الكثير لانجازاتها. ومما يكشف عن أحد مؤثرات الوضعية المنطقية في ما يقوله تأكيده أنَّ الدراسات المنطقية تمثل (جوهر الفلسفة)(٢)، وإيمانه أنَّ (الفلسفة باعتبارها جزءاً من المعرفة لا بد أنْ تصل في النهاية إلى العلمية مبتعدة بذلك كلياً عن المعرفة غير القائمة على التجارب أو غير المدعومة بالبرهان)(٣). وعلاوة على ذلك، فإنه يعتقد أنَّ الوضعية المنطقية حاولت إيجاد مناهج علمية في الفلسفة. وفي هذا الصدد يؤكد أنَّ (طريقة التحليل المنطقي للغة هي المنهج العلمي

---

(١) ينظر: ياسين خليل، منطق المعرفة العلمية، ص: ١٧٥ - ١٨٧.

(٢) هذا التأكيد يتفق تمام الاتفاق مع ما قاله راسل في: Bertrand R. Russel, Our Knowledge of the External World As a Field for Scientific Method in Philosophy (London): G. Allen Un - win, ١٩٥٢، P. ٤٢.

(٣) ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة: دراسة تحليلية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين ص: ١١ - ١٢.

الجديد في الفلسفة)[١]، وذلك لأنَّ التحليل المنطقي (يقدم طريقة فلسفية وعلمية تعتمد صياغة العبارات بوضوح وبساطة من دون تشييد أنظمة فلسفية جديدة)[٢]. وبناء على ذلك، فإنَّ ياسين خليل يشير إلى أنَّ التحليل المنطقي حقق الكثير في الرياضيات، وكانت نتائجه مثمرة ذات فاعلية كبيرة في الدراسات الفلسفية. وهنا يؤكد أنَّ راسل هو الذي ألهم جماعة فينا في اتخاذ التحليل المنطقي كطريقة علمية جديدة لحل المشكلات المعروفة في نظرية المعرفة وحل المتناقضات المعروفة في المنطق والرياضيات. ويعتقد ياسين خليل بأنَّ (طريقة التحليل المنطقي تقوم بتعزيز العلم ومشاركته في إنجازاته)[٣]. وما الدليل القاطع على ذلك، كما يقول، إلا الدراسات التي قامت بها جماعة فينا في تحليل القضايا من الناحيتين الشكلية والدلالية، يؤكد أنَّ القصد من ذلك (تخليص الفلسفة والعلوم من الميتافيزيقا والقضايا الفارغة وتكوين قاعدة علمية لجميع العلوم، بحيث تكون أو تصلح لأنْ تكون أساساً لوحدة العلوم)[٤].

وإذا كانت أهم مأثرة تزعم الوضعية المنطقية أنها قد حققتها، باستخدام التحليل المنطقي، وهي اجتثاث الميتافيزيقا، فإنَّ ياسين خليل يؤكد أنَّ هدمها للميتافيزيقا أوقعها في ميتافيزيقا جديدة مرتبطة بالتحليل نفسه. يقول: (إنَّ التجريبية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا ومحاولتها بناء لغة واحدة للعلوم نفسها مرتمية في أحضان ميتافيزيقا من نوع جديد تتصل بالتحليل المنطقي كمنهج وبناء)[٥].

وبعد، فلنتساءل: هل حققت الوضعية المنطقية، في ضوء هذا النقد، ما كانت تصبو إليه؟ وهل كان التحليل المنطقي منهجياً علمياً جديداً في الفلسفة؟ وهل عزز هذا التحليل، كما يعتقد ياسين خليل، العلم؟.

---

(١) ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص: ٢٤.
(٢) ياسين الخليل: م. ن، ص: ١٠٧.
(٣) ياسين الخليل: م. ن، ص: ٢٥.
(٤) ياسين الخليل: م. ن، ص: ٢٧١.
(٥) ياسين خليل: م. ن، ص: ٢٦١.

إنَّ ما أراد أن يخلص إليه ياسين خليل هو، باختصار شديد، ما يلي:

إنَّ الوضعية المنطقية هدمت (ميتافيزيقا) لتقيم مكانها ميتافيزيقا منطقية. وهنا لا بد من القول بإنَّ ياسين خليل يؤكد أن الفلسفة (إما ميتافيزيقة الاتجاه أو مادية الهوية والتفسير)[١].

واستناداً إلى هذا التصنيف للفلسفات، نجد أنَّ الوضعية المنطقية ميتافيزيقة الاتجاه[٢].

ومن الذين تأثروا جداً بالوضعية المنطقية محمد مهران وحسن عبد المجيد. ويستطيع القارئ التحقق من تأثر مهران بهذا الاتجاه الفلسفي بالاطلاع على كتابه (مدخل إلى المنطق الصوري)، الذي أهداه إلى زكي نجيب محمود. ولعل أول ما يستوقف نظر القارئ للكتاب المذكور أنَّ مهران يولي الجزء الأول من كتاب (المنطق الوضعي) تأليف زكي نجيب محمود أهمية خاصة. ومن الظاهر أنَّ كتاب زكي نجيب محمود كان مرشدا لمهران أثناء تأليفه كتابه السالف الذكر. فلقد اقتبس الكثير من آراء زكي نجيب محمود ليدعم أحكامه. ومن الملاحظ أيضاً أنه يحيل أحياناً القارئ، إذا أراد مزيداً من التفصيل، إلى كتاب زكي نجيب محمود.

---

(١) ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ص ١١.

(٢) أنظر: إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ١٩، حيث يصنف الكتاب الوضعية المنطقية كاتجاه مادي أو فلسفة المادة. ويشاطره الرأي محمد عثمان الذي يؤكد أنه اهتم (بالوضعية المنطقية لأنها محاولة فلسفية معاصرة تمثل الفكر المادي بصراحة ووضوح تامين).
أنظر: محمد عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٧)، ص واستناداً إلى هذا التصنيف، فقد عالج في فصل كبير الوضعية المنطقية وحاول أن يدلل على ماديتها بالاعتماد على زكي نجيب محمود صاحب كتاب (نحو فلسفة علمية) يروي رأي الماديين القدماء في نشأة الكون، ويسجل إعجابه بهذا الرأي. أنظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٩. وأكثر من ذلك، فإن عثمان يعلن اتفاقه التام مع محمد البهي قائلاً: إن ما عرضه البهي: يكفي لاستنتاج النتيجة التي استنتجها وهي أن كتاب زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، يقصد التعمية وهو في الواقع يهدف إلى إنكار الدين والحقائق الدينية.
أنظر: عثمان، المصدر نفسه، ص ٤٧١.

وأكثر من ذلك، فإنَّ موضوع الرسالة التي تقدم بها مهران لنيل درجة الدكتوراه، وقد كان (منهج التحليل عند راسل)[١]، كان من اقتراح زكي نجيب محمود. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أنَّ تأثر مهران بالوضعية المنطقية ولا سيما بأستاذه زكي نجيب محمود لم يؤد إلى اتفاقه التام معه. فهو يعتبر، على سبيل المثال، أنَّ ما يسوقه الوضعيون المنطقيون من حجج لا تكفي (لتبرير حذف المفهوم)[٢]، مؤكداً أنَّ وراء حذفهم هذا (رغبة في التخلص من فكرة) الجوهر (العقلي)[٣].

والذي يكشف بجلاء عن تأثر مهران وحسن عبد الحميد بالوضعية المنطقية هو أنهما يعتبران التحليل المنطقي فلسفة العلم. فهما يقولان: (ويطلق اسم (فلسفة) على التحليل المنطقي الدقيق لمفاهيم العلوم ومناهجه)[٤] والواقع أن مهران يعود إلى تأكيد هذا التطابق قائلاً (والمقصود بلفسفة العلم هي تلك الدراسة التي تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي)[٥].

وهكذا تتطابق إحدى مهام الفسلفة، هي التحليل المنطقي، مع فرع من فروع الفلسفة هو فلسفة العلم. وهنا لا بد من الاشارة إلى أن التحليل المنطقي سمي في حلقة فينا فلسفة العلم. والمهم في الأمر أن فلسفة العلم، إذ تفهم على أنها تحليل منطقي لا أكثر، تغفل العملية نفسها لانعكاس الواقع في لغة العلم.

وفي اعتقادي أنَّ تحليل لغة العلم، كمهمة تقع على عاتق فلاسفة العلم، يفترض تجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه. والسؤال الذي يلح على الذهن، عندما يؤكد مهران حاجة العرب (للفلسفة العلمية وللمنهج العلمي في كل ما تقول وتعمل...)[٦] هو هل الفلسفة العلمية هي فلسفة العلم؟ وإن كانت كذلك فمعنى

---

(١) أنظر: محمد مهران، فلسفة برتراند رسل (١٩٧٩)، ص ٧.
(٢) محمد مهران ومدخل إلى المنطق الصوري (١٩٧٦) ص ٨٩.
(٣) ياسين خليل: م. ن، ص ٨٨.
(٤) حسن عبد الحميد ومحمد مهران، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، (١٩٧٩ - ١٩٨٠)، ص ٣.
(٥) ياسين خليل، ص ٢٣.
(٦) مهران، فلسفة برتراند رسل، ص ٧.

ذلك أنها تحليل منطقي. وأخشى أن المنهج العلمي هو التحليل المنطقي أيضاً. نقول ذلك لأنَّ شليك أكد أنَّ الطرق المؤدية نحو الفلسفة العلمية (تنطلق من المنطق). كما أنَّ كارناب اعتقد أنَّ ما سيبقى للفلسفة ليس النظرية ولا النسق، إنما المنهج وبالذات منهج التحليل المنطقي الذي اعتبر منهجاً علمياً جديداً في الفلسفة. والذي لا شك فيه إننا نحتاج إلى الفلسفة العلمية والمنهج العلمي وغير أنها لا يجوز أن يحالا إلى تحليل منطقي فحسب.

والآن يصل إلى أحد الناقدين للوضعية المنطقية، وهو صلاح قنصوه[١] الذي يسمي الاتجاه الذي ينتمي إليه (المذهب الإنساني).

يعرف قنصوه الفلسفة على نحو لا يتفق أبدا مع الوضعية المنطقية لها. فهي (نظرة كلية ومنهج للحياة). إنها (نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الانساني فكراً وسلوكاً)[٢] الاستدلال، وتتأسس على التجربة والشمول)[٣].

يتضح مما سبق أنَّ فلسفة قنصوه تختلف كلياً عن الوضعية المنطقية، الأمر الذي يفسر لنا انتقاداته لها. بادئ بدء ينقد التحليل المنطقي مؤكداً أنَّ هذه المهمة التي تحفظ مشروعية البقاء للفلسفة، من وجهة نظر الوضعيين المناطقة، ضيقة أو ضئيلة. وأكثر من ذلك، فأنَّ الفلسفة الوضعية المنطقية تقف عند أقدام العلم بنتائجه الراهنة لكي تسقط قضاياه بالتحليل، بينما الفلسفة وكما يفهمها قنصوه، (تتجاوز تلك العلاقات القائمة على التبعية)[٤].

يضاف إلى ذلك أنه من غير الممكن أن تنتظر الفلسفة حتى تتقدم لها العلوم (بثمراتها التي نضجت، وفروضها التي تحقق، وهي بلا ريب أمور جوهرية في صوغ النظر الفلسفية)[٥].

---

(١) يؤكد صلاح قنصوه أن الرد الفلسفي على اراء الوضعية المنطقية سيكون في كتابين له تحت الطبع هما (القضايا المعاصرة للفلسفية) و(فلسفة القيم). والحقيقة انني لم أعثر على الكتابين بعد.

(٢) صلاح قنصوه، فلسفة العلم، ص ٧.

(٣) صلاح قنصوه: م. ن، ص ١٠.

(٤) صلاح قنصوه: م. ن، ص ٢٠ - ٢١.

(٥) صلاح قنصوه: م. ن، ص ٢١.

والجدير بالذكر أنَّ قنصوه يؤكد أهمية أن تنطوي فلسفة العلم على التحليل المنطقي، وذلك لأنه (مجال أساسي وله أهميته البارزة في ايضاح مفهومات العم وخطوات منهجه)[١]. إلا أنه يرفض أن تقصر فلسفة العلم على التحليل المنطقي. وهنا يؤكد أنَّ مما يتسق مع الوضعية المنطقية أن يجعل زكي نجيب محمود الفلسفة بأسرها وليس فلسفة العلم فحسب، تحليلا منطقيا. ومع أنه لا يقر قصر الفلسفة على التحليل المنطقي ويرفض احالة فلسفة العلم إلى التحليل المنطقي، إلا أنه يشيد بأهمية المنطق مؤكد أنه (أداة مهمة في فلسفة العلم وكما هو كذلك في أية مباحث فلسفية أخرى. ولكنه لايكفي وحده لمعالجة فلسفة العلم في غيبة الالمام بعلوم الطبيعة والإنسان والافتقار إلى منظور فلسفي شامل)[٢].

وأخيراً، فإنَّ قنصوه ينهي نقده للوضعية المنطقية بالتأكيد أنها تتضمن نوعا من الميتافيزيقا والقيم.

ومن الناقدين الاخرين للوضعية المنطقية سالم يفوت، الذي يعتبرها (من أهم النزعات اللاعقلانية في التفكير العلمي المعاصر...)[٣]، فضلا عن أنها فلسفة أكثر اغراقا من غيرها في المثالية. وبعد هذا الموقف من المذهب الوضعي الجديد ينتقل إلى التحليل فينقد ضيقة قائلاً إن المذهب الوضعي الجديد يعتبر (النظرية العلمية استنساخا للوقائع وربطا فيما بينها وتنسيقها تنسيقاً لا يتعدى المستوى التحليلي الضيق)[٤]. ومما يستوقف النظر أن يفوت يفهم الفلسفة على نحو يؤكد فيه أهمية التحليل. بيد أنه يطرح تحليلاً يختلف عن التحليل الوضعي، ويقوم بتوضيحه باختصار شديد عندما يعرض لمهمة الفلسفة. يقول إنَّ (مهمة الفلسفة هي خوض الصراع على مستوى النظرية قصد فرض أسلوب في التحليل والبحث يقوم على (التحليل العياني للوضع العياني) ووبالتالي اعطاء تصور علمي للممارسة النظرية

(١) صلاح قنصوه: م. ن، ص ٢٨.
(٢) صلاح قنصوه: م. ن، ص ٣٢.
(٣) سالم يفوت: فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، ١٩٨٢)، ص ٤٧.
(٤) سالم يفوت: م. ن، ص ١١٦.

نفسها في العلم أو غيره، وفرض موقف طبقي على مستوى النظرية نفسها)[١]. والواقع أن يفوت متأثر في تحديده لمهمة الفلسفة بالفيلسوف الفرنسي المعاصر التوسير. فهو يقول إن (الفلسفة في مفهومها العلمي هي في اخر المطاف صراع طبقي على مستوى النظرية، كما يرى التوسير)[٢]. ويستعيد تعريف التوسير للفلسفة عندما يؤكد الأخير أنَّ مهمتها (أنْ تكون نظرية للممارسة النظرية) أي، كما يوضح يفوت، (نظرية من بين مراميها الأساسية إقامة نظرية علمية على أسس علمية حقة)[٣].

يظهر مما تقدم أنَّ يفوت يعتقد أنَّ التحليل الذي يقدمه لنا هو تحليل من نوع آخر فهو تحليل عياني وكما أنه ليس ضيقا كتحليل الوضعية المحدثة. صحيح أنَّ التحليل الوضعي ضيق، والأصح أنه ليس كافيا. غير أنَّ يفوت لم يفصل الكلام على التحليل الذي يطرح على نحو يسمح لنا بأن نقارن بين تحليله والتحليل الوضعي.

ويلزمنا أنْ نتعرف أنَّ كتاب (نقد العقل الوضعي - دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود)، الذي ألفه عاطف أحمد وقدم له إبراهيم فتحي من أبرز الدراسات النقدية للوضعية المنطقية على وجه العموم ولفكر زكي نجيب محمود على وجه الخصوص. وليس أدل على ذلك من تأكيد إبراهيم فتحي أن الوضعية المنطقية (تصطدم مبادؤها بالممارسة الفعلية للعلم وتضح أمامه الحدود والقيود، ولا تصلح أن تكون في عصرنا سلاحا من أسلحة التنوير، بل هي أقرب إلى أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية)[٤]. ومما يجدر ذكره أن هذا النقد الحاد للوضعية المنطقية لا يحول دون ثنائه على زكي نجيب محمود الذي (يحاول أنْ يجعل من وضعيته المنطقية سلاحاً تنويرياً في العالم العربي يختلف كثيراً عن الشروط الاجتماعية التي هي الموطن الأصلي للوضعية المنطقية [٥].

(١) سالم يفوت: فلسفة العلم والعقلانية، ص ٤٦.
(٢) سالم يفوت: مز ن. ص: ٤٧.
(٣) سالم يفوت: م. ن. ص: ٤٧.
(٤) سالم يفوت: م. ن. ص: ٤٧.
(٥) سالم يفوت: م. ن، ص ١٧ - ١٨.

ومما يتفق مع هذا الحكم تشبيهه زكي نجيب محمود من ناحية اتجاه الأهداف المعلنة في كتاباته، بمفكري (التنوير في فترات التحضير للثورات البورجوازية في أوروبا الغربية)[١].

والخلاصة التي يقدمها إبراهيم فتحي عن زكي نجيب محمود هي أنه (يقدم بشخصه نموذجاً رفيعاً نادراً للمفكر الحر. فما استعدى سلطاناً على خصم وما تعلق بأذيال ذوي الجاه، وما حاول أبداً أن يفرض رأيه على تلاميذه أو يجندهم لمذهبه وما جدال إلى قوة الحجة، ولم تعرف المهاترة والمكابرة أبداً طريقها إلى قلمه الفياض الذي لم يتخذه غيره سلاحاً)[٢].

ومن الثابت، بالنسبة إلى إبراهيم فتحي، أنَّ برنامج زكي نجيب محمود التنويري تحقق في أنَّ سهام نقده ألحقت ضرراً فادحاً بالقيم الرجعية، ولم يتهادن طوال فترة ليست بالقصيرة مع الكهانة الجاهلية في الكثير من المسائل العملية ووجهت إليه أحجار الاتهامات الطائشة. ومن الملاحظ أنَّ إبراهيم فتحي يفهم ما هو تنويري من أكثر من جانب. وتأسيساً على هذا الفهم، يؤكد أنَّ برنامج زكي نجيب محمود تنويري من الجانب السلبي، من جانب ما يوجه إليه هذا البرنامج النقد أي إيديولوجية القرون الوسطى. أما من الجانب الايجابي، فإنَّ هذا البرنامج يستحيل أن يصلح (أداة تنويرية بعد أن تتجاوز مناوءة يقينيات القرون الوسطى القطعية)[٣].

وبعد أنْ تناولنا تقييم إبراهيم فتحي للوضعية المنطقية على وجه العموم ولفكر ودور زكي نجيب محمود على وجه الخصوص، نعود فنتناول موقفه من التحليل المنطقي. ينقد إبراهيم ما تذهب إليه الوضعية المنطقية من أنَّ التحليل لا يؤدي إلا إلى تكرار الموضوع في المحمول والمبتدأ في الخبر، مؤكدا أنَّ للتحليل وظيفة أكبر من ذلك، (فتحليل الموضوع إلى مكوناته يقدم لنا معرفة ببنيته. ويفصل بين السمات

(١) سالم يفوت: فلسفة العلم والعقلانية، ص ٨.
(٢) سالم يفوت: م. ن، ص ١٧ – ١٨.
(٣) سالم يفوت: م. ن، ص ٢٦.

الأساسية والسطحية فهو عملية اكتشاف لا تحصل حاصل، يكشف عن الصلات بين الأجزاء داخل الكل، وعن التنوع في الوحدة)[١].

نرى مما تقدم أنَّ إبراهيم فتحي ينقد التحليل الوضعي لأنه صوري، وعليه يقدم لنا فهما اخر للتحليل يمكن أنْ نصفه بأنه مضموني. والواقع أنَّ إبراهيم فتحي لم يفصل الكلام على التحليل لتبيين ماهيته بوضوح وتفصيل أكثر مما سبق.

والآن نأتي إلى عاطف أحمد. في البدء يحسن بنا أن نعرف ما هي الفلسفة من وجهة ونظره. يؤكد أنها نوع من (النشاط الذي يستهدف تكوين تصور كلي للواقع[٢] فإنَّ هذا الفهم للفلسفة، كما يرى، لا يخصه وحده. فكثير من المشتغلين بالبحث العلمي والفلسفي، كما يقول، يكادون يجمعون على ذلك الطابع العام للفلسفة. ومن تكرار القول أن نسجل هنا، أن فهمه للفلسفة يختلف كليا عن ما تذهب إليه الوضعية المنطقية عند تعريفها للفلسفة. على أنَّ ما يهمنا هنا هو موقفه من التحليل. يعتقد عاطف أحمد أنَّ التحليل الوضعي فكرة واضحة الخطأ، وذلك لأنَّ ما يفهمه من التحليل الوضعي (هو أنَّ خصائص الشكل تساوي المجموع الحسابي لخصائص عناصره مفردة . . .)[٣] وإذا كان هذا ما يفهمه من التحليل الوضعي، فإنَّ تأكيده أنَّ التحليل المنطقي على الطريقة الوضعية (لا يضيف جديداً، لا إلى المعرفة ولا إلى الفهم العادي)[٤]. يكون متسقاً مع فهمه. ولا حاجة إلى القول هنا إنَّ التحليل المنطقي ليس على نحو ما يفهمه عاطف أحمد ز وإذ يميز بين التحليل الوضعي والتحليل المنطقي الرياضي، يتفق مع الذين يعتبرون التحليل المنطقي الرياضي أداة ضرورية في البحث مؤكد أنْ (لا علاقة له بالاتجاه الوضعي اللغوي في الفلسفة لا من حيث الموضوع ولا من حيث المنهج)[٥].

---

(١) سالم يفوت: فلسفة العلم والعقلانية.
(٢) سالم يفوت: م. ن، ص ١٠٨.
(٣) سالم يفوت: م. ن، ص: ٧٣.
(٤) سالم يفوت: م. ن، ص ٩٣.
(٥) سالم يفوت: م. ن. ص، ٩١.

وهنا تجدر الاشارة إلى أن عبدالحميد صبره أكد خطا الاعتقاد بتلازم المنطق الرياضي والفلسفة الوضعية الجديدة(١). يبقى أنْ نعرف أنَّ عاطف أحمد عندما ينقد الوضعية المنطقية لأنها تحصر النشاط الفلسفي بكامله داخل نطاق اللغة وتقصر مهمته على تحليل عباراتها، لا يجادل في أنَّ اللغة باعتبارها وسيطاً للاتصال مطلوب أنْ تتوافر فيها خصائص عدة منها الدقة والوضوح. وأكثر من ذلك، فإنَّ عاطف أحمد يؤكد عدم صحة أنَّ البحث المنطقي للغة يضع نهاية للفلسفة و أيضاً عدم صحة أنَّ المباحث العلمية تستنفد مجال البحث الفلسفي.

فيما يتعلق بتقويم عبدالرحمن بدوي للوضعية المنطقية على وجه العموم والتحليل المنطقي على وجه الخصوص، فإننا لم نجد لديه كلاما مفصلا، لا بل نزيد في التحديد فنقول إنَّ كلامه لا يشفي غليل الباحث في هذا الاتجاه. يعتقد، بادئ ذي بدء، أنَّ الفلسفة الميتافيزيقية(٢) والاتجاه المنطقي التحليلي المرتبط بنظرية المعرفة(٣)، هما (التياران اللذان كانت العناية بهما من قبل المشتغلين بالفلسفة من العرب، بل أقول، دون تواضع زائف، الذي كانت فيهما الأصالة في الانتاج أبرز مما كانت في أي تيار فلسفي آخر(٤). ومما يلفت النظر أنَّ هذه الاشادة اصالة عند زكي نجيب محمود لا يمنعه ذلك من أن ينقد في مكان قصر الوضعية المنطقية مهمة الفلسفة على التحليل نقداً لاذعاً. يقول: (رد الفلسفة إلى مجرد تحليل للألفاظ وتعريف لها هو أمر لا يستطيع أن يقربه أحد من الفلاسفة على طول تاريخها. ولا يمكن للفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى هذا الدور التافه الطفيلي)(٥). ويزيد في التصدي مؤكدا أن الوضعيين المناطقة، عندما وصلوا إلى درجة انكار أية مهمة أخرى للفلسفة مدعين أن تحليل اللغة كاف للجواب عن المشاكل الفلسفية، وقعوا

(١) سالم يفوت: فلسفة العلم والعقلانية، ص ٩٩.
(٢) سالم يفوت: م. ن، ص ٩٩.
(٣) هكذا يسمي الوجودية التي يتبناها.
(٤) يتبنى هذا الاتجاه زكي نجيب محمود.
(٥) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ١٩.

في (مبالغات فجة)[(١)]. وحري بالاشارة في هذا الصدد إلى أنَّ عبدالرحمن بدوي يبلغ القمة في نقده الحاد، عندما يؤكد أنَّ (فلاسفة اكسفورد) لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية. (ماذا أقول! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم: مور وراسل وفتجنشتين)[(٢)].

والسؤال الذي يلح على الذهن، على ضوء ما تقدم، هو: إذا كان قصر مهمة الفلسفة على التحليل يعني القيام بدور (تافه طفيلي). لا بل لا يمكن للفيلسوف أن ينزل بمهمة الفلسفة إلى ذلك، فأين، إذن، الاصالة، في الانتاج الوضعي المنطقي، الذي شدد عليها عند حديثه عن أصالة الوجودية والوضعية المنطقية في الوطن العربي؟

والأمر الذي يلفت النظر هو أن عبد الرحمن بدوي يؤكد أهمية التحليل في الوجودية، ويرى أنه (تحليل عقلي منطقي صرف، لا يلجأ فيه إلى خارج نطاق المنطق التقليدي الصوري المعروف - ثم التحليل الدقيق لمعاني الألفاظ والمصطلحات)[(٣)]. ولا أعلم ما هو الفارق بين المنطقين، المنطق الذي أشار إليه عبد الرحمن بدوي، والمنطق الذي تستخدمه الوضعية، سوى أن منطق الوضعية رمزي. فضلاً عن أنه اصطبغ بصبغة فلسفية معينة. أما عبد الرحمن بدوي فيؤكد أن التحليل الوجودي يختلف عن التحليل المنطقي الوضعي. ومرد الاختلاف إلى أن التحليل المنطقي الوضعي يرجع الأشياء إلى لفظية وإلى مجرد تعريفات)[(٤)].

وإذا كان عبد الرحمن بدوي يميز منطقه الوجودي من المنطق الوضعي، فإنَّ أحمد فؤاد الأهواني يرتكب خطأ المطابقة بين المنطق الوضعي والمنطق الرياضي. يقول في معرض كلامه على كتابب المنطق الوضعي تأليف زكي نجيب محمود إنه (أول كتاب كبير يخرج باللسان العربي عن المنطق الجديد الذي يسمى بأسماء كثيرة،

(١) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ٢٣٨.
(٢) عبد الرحمن بدوي، ص ٢٥٣.
(٣) بدوي، (ندوة الآداب: الأصالة في الفلسفة المعاصرة)، ص ٧٨.
(٤) عبد الرحمن بدوي، م. ن، ص٨٥٣.

منها المنطق الوضعي، ومنها الرياضي، ومنها الرمزي)[١]. وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن الأهواني لم يميز بين المنطق الرياضي كأحد العلوم والمنطق الوضعي كاتجاه فلسفي. صحيح إنَّ الوضعية المنطقية تستعين بالمنطق الرياضي وتستخدمه استخداما واسعا، غير أن ذلك تلازمهما، كما لا يعني أن المنطق الرياضي والمنطق الوضعي اسمان لمسى واحد. والحق أن الأهواني أكد، فيما بعد، أن المنطق الوضعي تيار فلسفي حديث. يقول: (إنا لنحمد للمؤلف تبشيره بهذا الاتجاه الحديث ونقله إلى العربية، حتى يطلع القراء على مختلف التيارات الفلسفية في الغرب)[٢].

والآن لنتساءل: هل المنطق الوضعي اسم اخر للمنطق الرياضي أو الرمزي أم أنه تيار فلسفي حديث؟ أعتقد أن الأهواني قد أجاب على هذا السؤال.

وعندما ننتقل إلى توفيق الطويل، نجد أنه يؤكد أن الوضعية المنطقية اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ويستبعد قضاياها من مجال البحث. ومرد هذا الهدم إلى أن الوضعية المنطقية تقصر مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا. يقول الطويل: (الفلسفة عند اتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة، إذ أن الفلسفة التقليدية - الميتافيزيقية - قد استبعد من مجالات البحث..)[٣]. ولا بد من الاضافة، بأن الوضعيين المناطقة بقصرهم مهمة الفلسفة على التحليل المنطقي (تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور...)[٤] وهذه الوظيفة الاجتماعية تتمثل في (تخمير أفكار الحياة اليومية) على حد تعبيره. والواقع أن الطويل لا يكتفي بهذا القدر من النقد، بل يصدر حكماً على الوضعية المنطقية يشبه إلى حد ما حكم بدوي. يقول الطويل: (ومن يمعن النظر

---

(١) الأهواني: ميزان الحق، ص ٦٩.
(٢) الاهواني: مكيزان الحق. ص ٧٠.
(٣) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٣٤٩.
(٤) الطويل: م. ن. ص: ٢١٣.

في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية، لا تهزه مناقشاتها التافهة التي لا تحمل - من الناحية الاجتماعية، معنى . . . !)[١].

وهكذا يتفق بدوي والطويل على تفاهة الوضعية المنطقية! يستوقف نظر الباحث أن محمد ثابت الفندي لا يختلف كثيرا في تقييمه للوضعية المنطقية عن بدوي والطويل. فهو يصف الوضعية المنطقية بأنها تيار اللافلسفة، ويستند في ذلك على رفضها الميتافيزيقا التي لم تتمكن من احلال فلسفة غير انتولوجية محلها رغم كل (المحاولات السطحية لمدى ربع قرن؛ والأهم من ذلك، أنه يعتبر الوضعية المنطقية مدرسة (مريضة حقودة)، ويحمد الله أنه (شفى منهم الفلسفة)[٢].

وعندما يعالج الفندي التحليل المنطقي، يؤكد أن (تحليل) و(توضيح) قضايا العلم لا يمثل (اتجاها مستحدثا عندهم لأول مرة)، وذلك لأن الفلسفة كانت وستظل تحليلا وتوضيحاً. غير أن التحليل والتوضيح لا ينبغي أن يستندا إلى (التجربة الحسية وحدها وإنما استناد إلى كل قوى الإنسان العارفة: إلى التجربة الباطنة وإلى الحدس، إلى العقل، إلى الذوق الضمير إلى الروح)[٣].

ومن الملاحظ أن النفدي ينقد أن تكتفي الفلسفة بـ(التحليل) و(التوضيح)، وذلك لأن قصر الفلسفة على هذه المهمة يؤدي إلى اضمحلالها إلى حد أنها تصبح (طفيلية على العلم ولا سبب لوجودها إلا قيام العلم)[٤]. والملفت للانتباه أن الفندي والذي يقر بأن (الفلسفة كانت وستظل تحليلاً وتوضيحاً)، يعود ليؤكد أن العلم نفسه في غنى عن (توضيحات) الوضعية المنطقية. وجدير بالذكر في هذا السياق، أن هذا الاستغناء مرده إلى ادراك الفندي أن الوضعية المنطقية تهدف إلى إلى (استبعاد الميتافيزيقا الانتولوجية التي أكدت وجود الله سبحانه، وحدوث العالم

---

(١) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٢٧٢.
(٢) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص: ٢٧٢.
(٣) محمد ثابت الفندي، م. ن، ص: ٢٧٢.
(٤) محمد ثابت الفندي، م. ن، ص٢٧٢.

وحرية الارادة وخلود النفس وكل القيم التي من أجلها عاش الإنسان وجاهد، وانتهى بهم الأمر إلى اعتبارها مرضا لغويا في العقل يجب الشفاء منه بالمنطق)[١].

وليس بخاف أن استخدام الوضعيين المناطقة للمنطق ولا سيما التحليل المنطقي على النحو الذي أثار حفيظة الفندي، هو الذي أدى إلى أن تبدو الوضعية المنطقية، بالنسبة إليه، تجديدا للحاجة المنطقية العقيمة المعروفة عن العصور الوسطى من حيث التوسع في استعمال المنطق الصوري.

أما محمد علي أبو ريان فقد بلغ في نقده للوضعيين المناطقة حدا أدى به إلى أن يخلع عنهم صفة الفلاسفة، وذلك لأنهم استسلموا لسلطان العلم، وقبلوا أن يمونوا ذيلا للتقدم العلمي، فضلاً عن أنهم (لن يفيدوا العلم بشيء رغم شدة تقربهم إليه، ذلك أن الفلسفة لحقة والتي يستفيد منها العلم، هي التي تسبق التقدم العلمي فتقدم له الفروض المثمرة، وترسم له طريق البحث بما ينتجه الفلاسفة من تصورات شاملة تصلح للربط بين ميادين البحث العلمي المختلفة . . .)[٢].

ويلزمنا أن نعترف أن الفلسفة يمكن أن تكون (حقة) لا بالدور الذي تؤديه عندما تسبق العلم فقط، بل والدور الذي تقوم به بعد كل تطور ملحوظ له كذلك. فالمهمة التي تضطلع بها لا تسبق العلم فحسب، بل وتلحقه أيضاً. يبقى أن نقول إن ما يمكن استنتاجه مما قاله محمد علي أبو ريان هو أنه لا يرى فائدة في أن تحلل الفلسفة العلم تحليلا منطقيا، وذلك لأن هذه المهمة تجعل الفلسفة تابعة للعلم. والمهم في هذا الموضوع أنه يؤكد أن التحليل المنطقي استهوى الوضعيين المناطقة (فأغرقوا فيه حتى عصفوا بحقيقة الموجودات وتوهموا أن اللفظ وحده يمكن أن يجعل سمة الوجود الواقعي . . .)[٣].

إنَّ البدء بالفكر نزولاً إلى اللغة وليس العكس - كما يفعل الوضعيون المناطقة

(١) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص: ٢٧٢.
(٢) محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، ص ١٧٠.
(٣) محمد علي أبو ريان: م. ن، ص: ١٦٩.

هو الطريق الصحيح إذا أريد (اعادة النظر بطريقة شاملة في معارفنا بطريقة نقدية ممحصة كما يفعل الوضعيون المنطقيون)[١].

ومن الملاحظ، علاوة على ما تقدم، أنَّ محمد أبو ريده لا تختلف كثيراً آراؤه في الوضعية المنطقية عن آراء بدوي والطويل وفندي وأبو ريان. فهو يجزم بأنَّ (موقف الفلسفة الوضعية المنطقية فاسد إلى حد السخف)[٢]. ويبرر أبو ريده حكمه هذا بأنها تضيق نطاق المعرفة إلى أقصى حد، وتسد الطريق على المعرفة، ولا تؤدي إلا إلى معرفة ناقصة. نتيجة لذلك ينتهي أبو ريده إلى أن الوضعية المنطقية بحث عقيم (مضر بالعلم والفلسفة على السواء . .)[٣]. ويزيد في تحديد موقفه السلبي من الوضعية المنطقية متعجبا من أولئك الذين تشتغل عقولهم بهذه الفلسفة، وذلك لأن الباحث مهما حاول أن يجد ثمرة للوضعية المنطقية سواء فيما يتعلق بزيادة المعرفة النظرية أو العلمية، فإن لا يظفر بطائل. والحقيقة أن أبو ريده، بالرغم من انتقاداته الشديدة للوضعية ولا ينكر أهمية التحليل المنطقي، لا بل يؤكد أنه لا بد منه لإقامة بناء معرفة صحيحة، فضلاً عن أنه معروف منذ نشأة الفلسفة. ويدلل على أهمية التحليل المنطقي مؤكدا أن (نقد الألفاظ المستعملة في العلوم والفلسفة بقصد توضيح مفهومها وإزالة اللبس والغموض واستبعاد ما ليس له دلالة محددة أمام الحس وأمام العقل منهج سليم)[٤]. غير أن هذا التدليل علىأهمية التحليل المنطقي، لا يحول دون أن يخلص أبو ريده إللا نتيجة مفادها أن الوضعية المنطقية محاولة جديدة لهدم الفلسفة المثالية، وهدم الميتافيزيقية بقصد غير صريح وهو (محاربة الايمان بوجود الله وبكل ما يتجاوز عالم الحس)[٥].

تبين مما أسلفنا أن أبو ريده لا يسدد سهامه إلى التحليل المنطقي ذاته، إنما إلى

(١) محمد أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، ص: ١٦٩.

(٢) محمد أبو ريدة: مبادئ الفلسفة والاخلاق، ص: ١٧٧ - ١٧٨.

(٣) محمد أبو ريدة: م. ن، ص ١٧٨.

(٤) محمد أبو ريدة: م. ن، ص: ١٧٨.

(٥) محمد أبو ريدة: ص ١٧٧.

ما يمكن أن يؤدي إليه استعمال على يد الوضعيين المناطقة من زعزعة للمعتقدات التي يتبناها أبو ريده.

فإن انتقلنا إلى فؤاد زكريا، رأينا أنه يؤكد بوضوح موقفه من الوضعية المنطقية قائلاً: (لم أكن في وقت من الأوقات من أنصار هذا المذهب . .)(١) ويزيد موقفه تحديدا فينقد (النزعة العلمية المتطرفة) للوضعية المنطقية، لأنها تجعل نظرية المعرفة مجرد نقد للعلم، مقيد بحدود اللغة وبالمظاهر الخارجية لتجارب الإنسان. وعندما نتخلى عن هذه النزعة، فإن أفقا جديدا يتجلى لنا. وفي هذا الأفق الجديد يتسع نطاق المعاني التي تتناولها الفلسفة فيشمل (الداخلية) التي تنقلها إلينا نظم رمزية اخرى غير اللغة. وعندما نتحرر من أسار وشروط صحة التفكير المرتبط بالصيغة اللغوية، يتسع نطاق حياتنا الروحية ذاتها إلى حد ببالنا من قبل(٢).

ومن الجدير بالذكر أنَّ فؤاد زكريا لا يقصر نقده على ما تقدم، بل يضيف إليه مؤكداً بترشاد الوضعية المنطقية، على الدوام، بنتائج العلم، يؤدي إلى وقوف الفلسفة موقف أمام العلم. والأخطر من ذلك أنه (يؤدي إلى القضاء على الفلسفة، على الرغم من أنَّ زمنه هو ارساؤها على دعائم أمتن من تلك التي ارتكزت عليها المذاهب التأملية التقليدية)(٣). وإذا لنا، كما يقول فؤاد زكريا، أن الفلسفة قامت بتطبيق البرنامج الذي يقترحه ريشنباخ، يؤكد أن ما ستأتي به الفلسفة لن يكون - حلولاً) لمشكلاتها، بل سيكون تفنيناً وصياغة لبعض النتائج العلمية، (وهي مهمة تترك الفلسفة في مركز ثانوي على الدوام، ولا تدع لها أية للمبادرة الخلاقة)(٤).

ونلاحظ أن فؤاد زكريا للوضعية المنطقية يبلغ أوجه. عندما يدافع عن ضرورة يقيا التي تعمل هذه الفلسفة على اخراجها من نطاق عالم المعنى بسرعة وسهولة تجعله لا الاجراء. وفي معرض كلامه على الميتافيزيقا يؤكد (أنه من العسير على

(١) محمد أبو ريان ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص ١٥.
(٢) زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، ص: ٤٢٢.
(٣) ريشنباخ: م. ن، ص: ٨٩.
(٤) ريشنباخ: م. ن، ص ١٠.

الإنسان أن يرى أملاً - هو في الوقت ذاته واحد من أقدم ميادين الفكر البشري - يستبعد بهذه السرعة وهذه السهولة، من معنى من نواتج الذهن الإنساني)(١) ويبين فؤاد زكريا (أن دلالة الميتافيزيقا تمكن في أن بشري يسعى إلى ملء حياته بمعاني لا يستمد جميعها من العلم. ويبرر هذا السعي بأن من صفات بشري ألا يترك مجالا للتجربة دون أن يضفي عليه معنى ووهو لا يقبل أن يترك (فراغات) خالية من في عالمه .. هذه هي طبيعته، وعلى هذا فطر ...)(٢).

مما يجدر ذكره أن نقد فؤاد زكريا للوضعية المنطقية لم يمنعه من الاعتراف بأنه تأثر، ومن البيّن أن هذا التأثر كان على نحوٍ دفعه إلى أن يثني على تعليم زكي نجيب فقد ذكر أن الأخير علمنا (كيف نتخلص من خرافات عديدة فعلا، أي أنه أيقظنا من سباتنا ليقي أو التوكيدي أو القطعي على حد تعبيره)(٣) وتأسيساً على ذلك، فإن الوضعية المنطقية (تأتينا بسلاح مفيد جداً استبعاد الخرافات)(٤). والملفت للنظر أن فؤاد زكريا يرى تأجيل استعمال هذا السلاح، مع أنه أيقظه من سباته الدوغماطيقي. وسبب التأجيل يمكن في أن الظروف الحاضرة التي تمر بها الفلسفة في الوطن العربي تحتم الحاجة إلى شيء من هذه الخراقات لكي نمر في الطريق الذي مر فيه التطور الفلسفي. والخرافات - كما يفهمها فؤاد زكريا - هي تلك الشطحات التي يعدها الوضعيون المنطقيون أمورا يجب استبعادها من البداية. فهذه الشطحات لازمة حتى لو كانت أسباب استبعادها قوية.

إذن الوضعية المنطقية تأتينا بسلاح مفيد جداً يمكن أن يخلصنا من الخرافات.

---

(١) زكريا: آراء نقدية، ص ٤١٨.
(٢) زكريا، م. ن، ص ٤١٩.
(٣) لاحظ محمود أمين العالم تأثر فؤاد زكريا بالوضعية المحدثة. فقد قال في معرض كلامه على أحد يلي: (وقد نجد في الكتاب بعض التأثر باتجاهات وضعية حديثة)، أنظر: محمود أمين العالم، .. موقف ١٩٧٢)، ص ١٥١. بدوي، (ندوة الآداب: الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة)، ص ٧٩.
(٤) زكريا: م. ن، ص ٧٨.

ولكن من الضروري عدم استعمال هذا السلاح، لا بل يجب فتح المجال للشطحات الفلسفية (الخرافات) التي ظهرت عند أفلاطون (٣٤٧ ق .م) وأرسطو (٣٢٢ق.م) وديكارت (١٦٥٠ م) وكانط (١٨٠٤ م) وغيرهم وغيرهم، ثم بعد هذا، (وليس قبل هذا، من الممكن أن يكون هناك مكان سليم لمذهب يقول مثلا بتحديد المعاني الدقيقة للألفاظ)[١].

موجز ما استخلصه من كلام فؤاد زكريا هو أنَّ الوضعية المنطقية مفيدة جداً، غير أن الظروف ليست مناسبة. ويبدو أن أهم اعتراض لفؤاد زكريا على الوضعية المنطقية أنها متطرفة في (نزعتها العلمية). وفي أعتقادنا أن تطهيرها من هذا التطرف يفضي بفؤاد زكريا إلى قبولها كأداة مفيدة جداً في القضاء على الخرافات. وأظن أن تأجيل استعمال سلاحها المفيد جداً مرده إلى (تطرفها) من جهة، وعدم وجود مناخ فلسفي معتدل من جهة أخرى.

وعندما نأتي إلى محمد الجابري، فإننا نجد أنه ناقد للوضعية في صورها المختلفة، ولكن دونما تفصيل. المهم في الأمر هو أن لديه ما يفيد تحديد موقفه. فإذا أخذنا التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العلم، كما تفهمه وتمارسه الوضعية المنطقية، فإننا نجد أنه (تحليل صوري بحت، يستهدف استخلاص الهيكل المنطقي (للغة العلم)[٢]. يضاف إلى ذلك أن الوضعية المنطقية إذ تقصر الفلسفة على تحليل لغة العلوم تحليلاً منطقياً صارماً، (تنفي نفياً قاطعاً وإمكان قيام الفلسفة للعلوم) يكون هدفها تشييد نظرية، أو فلسفة في الطبيعة والكون والإنسان، أو على الأقل تعتبر مثل هذه الطريقة جملة آراء وأفكار لا تصمد أمام معول (التحليل المنطقي الصارم)[٣].

لم يقف الجابري عند التحليل المنطقي، بل تخطاه مؤكدا أن الميتافيزيقا منطلق

(١) زكريا: آراء نقدية، ص ٧٩.
(٢) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ٢ ج (١٩٨٢)، ص ٢٤.
(٣) محمد عابد الجابري: م. ن، ص ٣٣.

الوضعية المنطقية وهدفها ورغبتها في آنٍ واحد. وهنا ينبّه الجابري إلى أن رفض الميتافيزيقا أو قبولها هو موقف فلسفي، وليس موقفاً علمياً). ويبلغ نقده للوضعية المنطقية منتهاه، عندما يؤكد موقف ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة بدعوى مطاردة الأفكار الميتافيزيقية يمكن أن يؤدي توقف العلم بتوقف الاكتشاف الذي لا بد فيه من ابداعات الخيال والعقل.

نصل الآن إلى ماجد فخري. يؤكد بادئ ذي بدء، أن الوضعية المنطقية لم يكن بروزها بين ظهرانينا في منتصف القرن العشرين، بعد أن ملأت سمع العالم وبصره في ويأخذ ماجد فخري على دعاتها العرب ما يأخذه على دعاتها الغربيين، وهو أن مبين المنطقة إذ يدعون إلى ضرب الفلسفة على غرار العلم (يكادون ينتهون إلى ما لا مفر منه من الغاء الفلسفة)[١].

ومن الظاهر أن ماجد فخري يقر أهمية التحليل المنطقي ويعتبره أمراً جليلاً. لكن هذه لوحدها لا تبرر قيام الفلسفة. فالعالم نفسه يمكن أن يؤديها، ذلك لأن توضيح والرموز والأحكام العلمية والرياضية) (ليس بالعبء الذي لا يستطيع العالم الحصيف أن ينهض دون مؤازرة الفيلسوف)[٢]. ماذا نفهم من هذا القول.

نفهم منه أن الوضعي المنطقي وماجد فخري يقفان على طرفي نقيض. ذلك لأنَّ المنطقي، من وجهة نظر الوضعية المنطقية، مهمة ينبغي أن يضطلع بها الفيلسوف لا وأرى أن العالم يستطيع أن يقوم بهذا الدور شريطة أن يتعلم المنطق. وعندئذ يتجاوز علمه واختصاصه. ويبدو أن ماجد فخري أراد أن يقول إن التحليل المنطقي ليس مما يلي تبرير ظهور فلسفة جديدة. فهو نشاط يمكن أن يمارسه العالم، وبالتالي لا ضرورة الية المنطقية.

والحق أنَّ القارئ لأحد كتب ماجد فخري سيتحقق من أن فهمه للفلسفة، يختلف بصورة جوهرية عن فهم الوضعية المنطقية لها. فهو يعتقد (إنَّ الفلسفة تجربة

---

(١) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي (١٩٧٠)، ص ٢٤٢.
(٢) ماجد فخري: م. ن، ص ٢٤٢.

(إنسانية) وموضوعها هذا الكائن اللغز، ومدارها شؤونه وشجونه التي لا حصر لها[١].

ولكي تكتمل الصورة ينبغي أن نشير كذلك إلى أن ماجد فخري يعتقد أن فئة منها زعمت أن الدين خرافة. وقد استند البعض منها في ذلك على الوضعية المنطقية. إنَّ ماجد فخري لا يوافق على ذلك تمام الموافقة. زبدة كلامه في هذا الموضوع: إنَّ نجيب محمود كان قد عالج في كتابه (خرافة الميتافيزيقا) مسائل الميتافيزيقا المجردة (على جديدة، قد يلزم عنها انكار وجود الله وقد لا يلزم . . .)[٢].

وهكذا قد يترتب على الوضعية المنطقية الالحاد وقد لا ترتب عليها ذلك. إذن الوضعية المنطقية لا تقود بالضرورة إلى انكار وجود الخالق، كما تصور بعض الباحثين العرب من المشتغلين بالفلسفة وغيرها من العلوم.

والآن نصل إلى طيب تيزيني. يعتقد تيزيني أن الوضعيين الجدد يشكلون عقبة ليس فقط في طريق تطور الفلسفة، إنما في طريق تطور العلم أيضاً. ويظهر عندما يتكلم على أن المناطقة الوضعيين يرجعون الفلسفة إلى التحليل المنطقي للغة، إنه يرى في (حال كهذه ينبغي على العالم أن لا يتعدى في عمله العلمي مرحلة تسجيل ما يسمونه بالمعطيات المحسوسة والتعبير عنها باللغة المنطقية . .)[٣] والحقيقة أن هذه المهمة، أي التحليل المنطقي للغة، ليست - من وجهة نظر الوضعيين الجدد - مما يستطيع أن يضطلع بها العالم. فهي مهمة تقع مشؤولية القيام بها على الفيلسوف وحده. ولا أدري كيف تصور تيزيني أن العالم هو الذي يقوم بالتعبير عما توصل إليه باللغة المنطقية. في اعتقادي أن العالم لو استعمل اللغة المنطقية، لما كانت هناك حاجة إلى قيام الفلاسفة بالتحليل المنطقي.

أما زكريا إبراهيم فقد عالج الوضعية المنطقية بشيء من التفصيل، واتخذ من

---

(١) ماجد فخري وأبعاد التجربة الفلسفية (١٩٨٠)، ص ١٤ - ١٥.

(٢) ماجد فخري: م. ن، ص ٢٣٦.

(٣) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً (١٩٧٣)، ص ٣٠٥.

مبادئها مواقف محددة، حاول من خلالها أن يبين محاسنها ومساوئها.

يؤكد زكريا إبراهيم وبادئ ذي بدء، أن الحاجة أصبحت ماسة إلى التشديد على أهمية (التفكير المنهجي) وتأكيد دور (التحليل المنطقي) في كل دراسة علمية جادة. وهذه المهمة تقع أولاً وبالذات، كما يقول، على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق في الجامعات العربية. وأعتقد أن تأكيده أهمية التحليل امنطقي سوغ له القول بأن (من محاسن هذه النظرة الجديدة للوضعية المنطقية إلى الفلسفة أنها تجنب التفكير الفلسفي أسباب الغموض، وتدعو الفلاسفة إلى تحديد الفاظهم وتحليل عباراتهم، فضلاً عن أنها تحاول تخليص العقل من أشباه المشكلات)[1]. والجدير بالذكر أن زكريا إبراهيم لا يقف عند الثناء على الوضعية المنطقية بصورة عامة، بل يضرب أمثلة ليدلل على محاسنها، ويخص بالذكر رودلف كارناب Ruduif carnap (١٩٨١- ...) والفرد اير Aifred Ayer (١٩١٠- ...). فمن محاسن فلسفة كارناب، كما يقول: إنها أرادت أن تجنب الفكر الفلسفي أسباب الغموض وأن تدعو الفلاسفة غلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم. وما يقوله في كارناب، ويعود ليقوله في آير. فهو يرى أن آير راح يواجه مشكلات الفلسفة التقليدية بسلاح (التحليل المنطقي)، آملا من وراء ذلك بلوغ أقصى درجة ممكنة من (الوضوح). ويعتقد زكريا إبراهيم أن آير نجح في تحقيق هذا الأمل. فإذا (أمعنا النظر لأيه التي عالج بها آير بعض مشكلات الفلسفة التقليدية، فإننا لن نملك سوى الاعتراف له بالدقة الصارمة والحرص الشديد على التزام الوضوح)[2].

ومن المؤكد، بالنسبة إلى زكريا إبراهيم، أنَّ نجاح آير في تحليله المنطقي لبعض مشكلات الفلسفة التقليدية هو الذي أدى إلى اتفاقه مع ما قاله راسل في آير. (قال عنه راسل بحق - إنه داعية من دعاة التفكير الواضح، حتى في أعتقد المشكلات عسراً)[3].

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مشكلات فلسفية، طبعة مزيدة ومنقحة ١٩٦٢)، ص ٧٦.
(٢) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣٢.
(٣) إبراهيم، م. ن، ص ٣٠٧.

بيد أنَّ زكريا إبراهيم لا يقف عند محاسن الوضعية المنطقية، بل يتعدى ذلك ليكشف النقاب عن مساوئها.

✍ **والسؤال الآن: ما هي مساوئ الوضعية المنطقية من وجهة نظر؟**

تظهر مساوئ الوضعية المنطقية بجلاء، عندما تحصر الفلسفة كلها في نطاق التحليل المنطقي. ذلك لأنها بهذا الفهم لمهمة الفلسفة (إنما تقضي على خصوبة الفكر البشري، وتنتهي خاتمة المطاف إلى قتل الفلسفة نفسها)[١].

يزيد زكريا إبراهيم في شدة النقد فيؤكد أنه مهما اعترفنا بأهمية التحليل، فإننا لا نستطيع أن نجبر الفكر البشري على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية والتحليلات المنطقية. ذلك لأن الفكر البشري في حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى. فليس ثمة مسوغ لحرمان العقل الإنساني من التفكير في طبيعة العالم والدلالة الموضوعية للمعرفة البشرية، والصلة بين الفكر والواقع.

نتيجة لكل ذلك ينتهي زكريا إبراهيم إلى الاتفاق مع موريس كوزنفورت[٢] للوضعية المنطقية. والذي يتخلص في أنها تحرم التفكير الفلسفي من كل مضمونه، وتستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة، برنامجا هزيلا لا يؤدي إلا إلى اجداب الفكر[٣].

إنَّ التجربة البشرية وكما يرى زكريا إبراهيم أوسع بكثير من أن تحصر في نطاق التحليل المنطقي. زد على ذلك أن المعرفة البشرية لا يجوز أن تبقى في حدود ضيقة. وتأسيسا على ذلك بقيت الوضعية المنطقية عاجزة عن فهم (الموقف الفني) وادراك (الدلالة الجمالية)، وذلك لأنها (وقفت عند حدود التحليل المنطقي

---

(١) إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ٧٦.

(٢) أنظر: موريس كوزنفورث، العلم يعارض المثالية. والجدير بالذكر أن توفيق الطويل أيضاً نقده للوضعية المنطقية، في بعض الأحايين، على هذا الكتاب.

(٣) إبراهيم: م. ن، ص ٧٧.

للتعبيرات الفنية دون أن تتخطى الدلالة اللغوية والعلاقات المنطقية من أجل النفاذ إلى طبيعة الظاهرة الجمالية بوصفها دلالة جمالية من نوع خاص)[١].

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن زكريا إبراهيم لا يكتفي بنقد تطبيق التحليل المنطقي على الظاهرة الجمالية، بل يوسع هذا النقد ليشمل تطبيقه على التعبيرات الدينية والأخلاقية والفنية أيضاً. ويعتمد في نقده على أن هذه التعبيرات (دلالات حية تنطوي على شحنات وجدانية وحضارية تعدو شتى العلاقات المنطقية)[٢].

وأخيراً، فإنَّ زكريا إبراهيم يخلص إلى أن الوضعية المنطقية لا يمكن أن تكون (تجريبية) و(منطقية) معاً. وقد أكد بصراحة أن الوضعية المنطقية اما أن تكون (تجريبية) أو (منطقية). ذلك لأن (التجريبية) و(المنطقية) مركبان مختلفان للمعرفة. وآخر الذين طرقوا الوضعية المنطقية في قائمتنا هو المفكر محمد باقر الصدر[٣].

تجدر الاشارة، بادئ ذي بدء إلى أن المفكر محمد باقر الصدر ينقد المذهب التجريبي على وجه العموم والوضعية المنطقية على وجه الخصوص، من وجهة نظر مذهبه العقلي وفلسفته الإلهية. واستناداً إلى مذهبه، يؤكد أن (المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية)[٤]. ويترتب على ذلك - إذا أخذنا بمقياسه - أن يصبح ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة، لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقا والفلسفة العلمية امكان المعرفة. ويزيد الصدر في التحديد فيقول إن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبار في العلوم والمعارف البشرية، إلا إنه يعود ليؤكد أن التجربة البشرية بصورة عامة (لا تشق الطريق إلى نتائج وحقائق إلا

---

(١) إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٠.

(٢) إبراهيم: م. ن، ص ٢٥٠.

(٣) لم يعالج التحليل المنطقي في قرأنا له من كتب.

(٤) محمد باقر الصدر، فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية). طبعة مزيدة ومنقحة (١٩٦٢).

على ضوء معلومات عقلية سابقة)[١]. وأكثر من ذلك، فإن هذه المعارف العقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل بها إيمان مباشراً.

ومن الملاحظ أن المفكر الصدر يوافق الوضعية المنطقية على فهمها لطبيعة الرياضيات، مع أنه لا يظهر موافقته بصورة مباشرة. فالرياضيات تمتاز، من وجهة نظر، على قضايا الضرورة واليقين المطلق في تلك الحقائق الرياضية)[٢].

يتبين مما سبق أن نقد المفكر الصدر للوضعية المنطقية قائم على أساس عقلي وقبلي. فهو يعترف بأن هي الأدوات الأولى والأساسية التي يستعملها الإنسان في بلوغ المعرفة. وبناء على ذلك، فإن التجربة، بالنسبة إليه، لا يمكن إلا أن تؤدي دورا ثانويا للمعارف التي نجدها لدى الإنسان. فعلى ضوء هذه المعارف تقاس، على حد تعبيره (صحة كل فكرة وخطأها).

وأخيراً، فإن المفكر الصدر يخلص إلى زبدة كلامه بالتأكيد أن (المذهب العقلي هو وحده المذهب الذي يستطيع أن يحل مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها مقاييسها ومبادئها الأولية)[٣].

بعد هذا العرض والمناقشة لبعض الآراء التي سبق ذكرها نحسب أننا نستطيع أنْ نخلص إلى الآتي:

الوضعية المحدثة نوع من المثالية الذاتية[٤] التي تضرب بجذورها في فلسفة

---

(١) محمد باقر: فلسفتنا، ص ٧٢.

(٢) محمد باقر: م. ن، ص ٨٢.

(٣) محمد باقر: م. ن، ص ٨٤.

(٤) تمثل الوضعية المحدثة نسقاً من التظرات اللاأدرية والمثالية - الذاتية التي هي تكرار وتعميق نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، ولا سيما النقدية التجريبية عند افيناريوس وماخ. ومن العلوم أنها بعثت مزاعم الماخيين القائمة على الارتفاع (فوق) الصراع في الفلسفة بين المادية من جهة من جهة أخرى، مع أن مضمونها موجه في المقام الأول ضد المادية كمذهب فلسفي. مما يثبت مثاليتها الذاتية أن الوضعية المحدثة حاولت إحالة المعرفة إلى الاستقبال ذاته كما هو، بحيث أصبحت الوقائع، الاحداث، والمعطيات الحسية بالنسبة إليها تمثل نقطة الانطلاق في أي معرفة يمكن أن توجد وعي الذات. وبعبارة أخرى، فقد اكتفت =

جورج بيركلي (١٧٥٣) وديفيد هيوم (١٧٧٦). ومما يلاحظ أن هذا التصنيف لها لم يفت بعض الباحثين. بيد أن الذي يحتم علينا تأكيد ذلك هو اعتبار البعض لها فلسفة مادية. ولعل أوقعهم في هذا التصنيف هو أن تصريحاها الوضعيين المناطقة المعادية للفلسفة امتزجت في بعض الاحايين بتنازلات لا ارادية أمام الفلسفة المادية، فضلاً عن تعويلهم على المعطى حسياً الأمر الذي يدلل على عدم تماسك فلفتهم من الناحية المنطقية.

هذا التصنيف للوضعية المحدثة يسمح لنا بالانتقال إلى التشديد على أنها ليست فلسفة حيادية كما طرحت نفسها وكما تصورها البعض من المشتغلين بالفلسفة. فهي لا تمثل منطقاً (نقياً)، بل عملت على استخدام التحليل المنطقي للبرهنة على فلسفتها الوضعية. ومما يجدر ذكره هنا بشأن التحليل المنطقي أن غوتفريد ليبنتز Gottfried Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) هو أول فيلسوف صاغ تعليماً واسعاً حوله. وقد فهمه على نحو شكلي خالص، وعلى أنه تحصيل حاصل، وتحويل للمعرفة إلى لغة منطقية أكثر دقة. والمهم في الأمر أنه اعتبر أن المساجلات في الفلسفة لن تختفي والشيع فيها لن تزول طالما أن الفلاسفة لم يتسلحوا بمناهج التحليل المنطقي الصارمة. ومع أن ليبنتز كان بعيدا عن فكرة احالة الفلسفة إلى نشاط تحليلي منطقي صوري، إلا أن الوضعيين المحدثين معجبون جداً به. ومن المؤكد أن فكرة ليبنتز عن المنطق كـ (علم العلوم) والذي يسمح بتوحيد كل المعرفة عزيزة لديهم.

وإذا كان ليبنتز هو أول فيلسوف قدم تعليلا واسعا حول التحليل المنطقي، فإن

= بأن اعتبرت المعطيات الحسية مادة المعرفة والواقع الوحيد. إلى ما تقدم، نجد أن الوضعيين المحدثين قد طابقوا بين (الواقعة الموضوعية) و(الواقعة العلمية). وجهة نظرهم (التطابقية) أنهم يعتبرون الموضوع من جهة، والنظرية التي تفسر الموضوع من جهة أخرى الشيء نفسه. ولا يخفى أن البعض منهم وأخص بالذكر آير، قد حاول عدم الوقوع في المثالية فعند قراءة بعض كتاباته، نجد أنه يخلق وهما لدى القارئ مؤداه أنه يعتقد بوجود العالم الخارجي على غرار المادي والحق أن معظم الوضعيين المحدثين يتبنى الموقف الذي يرى أن السؤال عن وجود أو عدم وجود العالم الخارجي سؤال مجرد من المعنى العلمي. بناء على ما تقدم أرى - وهذا ليس رأيا فريدا من نوعه - أن المحدثة فلسفة مثالية ذاتية.

الكانطيين المحدثين (أنصار مدرسة ماربورغ) أكدوا كذلك أن الفلسفة ينبغي أن تحال إلى منطق للعلم، كما أن الفلاسفة برينتانو Brentano (١٨٣٨ - ١٩١٧) وميننغ - Meinong (١٨٥٣ - ١٩٢٠) وتفاردوفسكي Twrrdowski (١٨٦٦ - ١٩٢٠) وغيرهم حاولوا استخدام ولم يستخدم بصورة واسعة نسبية إلا في نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين. وكان الفضل في ذلك جوزيثينية بيانو - Peano (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، غيورغ كونتور Georg Cantor (١٨٤٥ - ١٩١٨)، جوتلوب فريجه - Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، برتراند راسل - Bertrand Russeii (١٨٧٢ - ١٩٧٠) وغيرهم. ومما يستحق التنوية أن التحليل المنطقي ظهر كبحث ميتاعلمي. فمهمة التحليل لا تمثل، في البحث في الأشياء ذاتها، ولا تهدف إلى بلوغ حقائق جديدة، إنما تمكن مهمته في ضبط وتوضيح معاني الكلمات والعبارات التي تتألف منها المعرفة. وتتحقق هذه المهمة بواسطة التحويل المناسب، إعادة صوغ القضايا الأقل وضوحا لتصبح قضايا أكثر وضوحاً.

إنَّ التحليل المنطقي يمكن تفسيره بأنه عملية تبديل تعاريف بتعاريف أكثر دقة، أي يجري تبديل المفهوم غير المحدد بدقة كافية بمفهوم أكثر صرامة ودقة.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن التحليل المنطقي الذي يقول به الوضعيون المحدثون يصطبغ بصبغة فلسفية معينة. فلقد جعلوا التحليل المنطقي - الذي أضيف إليه فيما بعد مبدأ التحقق - المعيار الذي يستندون عليه في تحديد ما هو ميتافيزيقي. وللزيادة في التوضيح نقول إن الوضعيين المحدثين ميزوا في برنامجهم بين وظيفتين للتحليل احداهما سلبية والأخرى ايجابية. وتمكن الوظيفة السلبية في التخلص من (العبارات الزائفة الميتافيزيقية) في حين أن الوظيفة الايجابية للتحليل تتخلص في البحث في البناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف بيان مضمونها (المعطي بصورة مباشرة) ومثل هذا التحليل مدعو لأن يكون أداة في حل المسألة الكلاسيكية التي تتمثل في التحليل الامبيريقي للعلم.

إنَّ الوضعية المحدثة إذ تتقدم بمبدأ (المعطي مباشرة) وإذ تعتبر (المعرفة الامبيريقية المباشرة) المعرفة الأصيلة الوحيدة عن العلم، إنما ترى الهدف

الغنوصيولوجي النهائي للتحليل المنطقي في الكشف عن المضمون المعطى حسيا لعبارات ومفاهيم العلم.

وهكذا نجد أن تحليلهم المنطقي ليس بريئاً، بل هدفه الصريح اجتثاث الميتافيزيقا. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن أحد المختصين في هذا الاتجاه أكد أن الوضعيين المحدثين عندما يستعملون التحليل المنطقي كضبط وتوضيح، فإنهم يفهمون التحليل على نحو خاص (فالتوضيح)، من وجهة نظرهم، يعني طرد ما هو فلسفي من المعرفة العلمية)(١).

إنَّ هذا الفهم الوضعي للتحليل يختلف عن التحليل في منطق القرن العشرين مع أنه تطور على أساس تأويل الأخير. فالمنطق الذي تشتغل به الوضعية المحدثة بوصفه (فلسفة جديدة) يختلف جوهريا عن المنطق الرمزي. إن ما تفعله الوضعية المحدثة هو أنها تعتبر جهاز المنطق الرياضي أداة مثالية للنشاط التحليلي. وما يستحق التنويه في هذا الصدد أن الوضعين المحدثين تصوروا الأمر كما تصور راسل، وذلك على النحو الآتي تقريباً:

بما أن تطور المنطق الرياضي حق انجازات عظمي في دارسة أسس الرياضيات، فإن استخدامه من قبل الفلسفة كفيل بأن يحقق الانجازات ذاتها. وبناء عليه فإنهم يستخدمون طرائق المنطق الرياضي في تحليل المعرفة العلمية، مع أن التحليل المنطقي المكتفي باستخدام جهاز المنطقي الرياضي فقط، لا يستطيع أن يقدم لنا تصورا شاملا عن بناء المعرفة العلمية. ذلك لأن المنطق الرياضي لا يتصف بالشمولية. وهنا لا بد من التأكيد أن استخدام المنطق الرياضي في الدراسات المعرفية - النظرية ضروري، كما أن التحليل المعرفي - النظري للمنطق الرياضي ذاته ضروري كذلك. فلا يمكن الاكتفاء باستخدام الجهاز الرياضي - المنطقي في حل القضايا الفلسفية والعلمية، إذ لا بد أن يضاف إلى استخدامه البحث الفلسفي في هذا الجهاز النامي. ولا شك في أن الوضعية المحدثة محقة في توجيه الانتباه إلى

(١) ايفور نارسكي (وآخرون)، الفلسفة البورجوازية المعاصرة ١٩٧٢)، ص ٣٧.

ضرورة تحليل المفاهيم العلمية، غير أنها لا تستطيع انجاز هذه المهمة، ذلك لأنها لا توجه الفلسفة نحو البحث في الوظائف المعرفية للمفاهيم العلمية، إنما تقوم بحصرها (في تصميم طرائق مختلفة لتنظيم الجهاز الرمزي والاصطلاحي للعلوم)(١).

وهذا النقد لا يمكن له أن يقلل من شأن الانجازات الهامة التي حققها الوضعيون المحدثون. فمما لا ريب فيه أن جهودهم في معالجة التحليل المنطقي ذات دلالة هامة بالنسبة لمنطق وميتودولوجيا العلوم. فمن الثابت أن الوضعيين المحدثين حققوا أثناء سعيهم إلى تنفيذ برنامج التحليل المنطقي للعلم ومن خلال بحوثهم المنهجية - المنطقية نتائج ايجابية في دراسة النظام المنطقي للمعرفة العلمية والاجراءات الميتودولوجية، ويكاد أن ينعقد الاجماع في أوساط المشتغلين بالوضعية المحدثة أكانوا من أنصارها أو خصومها، على أنها قامت بانجازات قيمة في مجال المنطق ولا سيما في الدلالة المنطقية والمنطق الاحتمالي ومنطق الجهات. وما يقوله باحث مختص في الوضعية المحدثة وخصم شديدا لها في الآن نفسه يمكن أن يمثل دليلا على ما ذكرت. يقول: (يتميز زعماء الوضعية المحدثة عن النقديين التجريبيين بأنهم أسهموا اسهام فعالا في علم المنطق (في تدقيق الأجهزة المنطقية)، وفي معالجة منطق الجهات والجهاز المنطقي في نظرية الاحتمالات، وفي تحليل مفهوم (المعنى)... الخ(٢).

ولعل ما يفسر هذه الانجازات أن الكثيرين من رواد الوضعية المحدثة كانوا علماء بارزين في مجموعة من العلوم، على رأسها المنطق الرياضي ونظرية الاحتمالات والفيزياء. ولا بد من الاشارات هنا إلى أنه من الضروري التمييز بين انجازاتهم المنطقية - الميتودولوجية وبين فلسفتهم الوضعية. فالوضعيون المناطقة يأولون النتائج الهامة للمنطق الرمزي تأويلا فلسفيا معينا. فاستخدامهم الواسع الطرائف المنطق الرياضي اصطنغ بصبغة فلسفية وضعية.

---

(١) ايفوز ناركسي، الوضعية المعاصرة دراسة نقدية ١٩٦١)، ص ٥٨٠.

(٢) ايفور ناركسي: م. ن، ص ٤١٣.

والأهم من ذلك أن الوضعية المحدثة لم تكتف بالتأويل فحسب، بل حصرت أيضاً مهمة الفلسفة في التحليل المنطقي. ولا يمكن أن يقلل المشتغل بالفلسفة من أهمية التحليل المنطقي لأنه احدى مهمام الفلسفة، وقد (كان ينبغي على الفلسفة أن تحقق على مدى كل تاريخها وقد حققت وتحقق هذه الوظيفة الهامة جداً بصورة لا مفر منها)(١).

وأكثر من ذلك فإن التحليل المنطقي إذا فهم كتوضيح وتدقيق وفك المعقد وبيان العلاقات المعقدة في ما يعتقد أنه بسيط وأنَّه يصلح للتطبيق في (جميع وقائع الواقع بما فيها اللغة والفكر)(٢).

وبناء على ما تقدم فإن الوضعية المحدثة عندما تقوم بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية، فإن لهذا العلم ما يبرره. فقد تعتقد بنية المعرفة العلمية وازدادت قيمة الرياضيات وفقدت بعض التصورات في العلوم الطبعية الوضوح للمعاني، الأمر الذي ألح على فلاسفة العلم أن يعالجوا قضايا ذات طابع ميتودولوجي ومنطقي. ومن هذه القضايا التي تحتاج، حقا، إلى تحليل منطقي دقيق، ترابط الأساس الامبيريقي والمستويات النظرية للعلم. بيد أن الوضعيين المحدثين إذ يستبدلون بالفلسفة التحليل المنطقي فإنما يأولون على نحو خاطئ تلك الواقعة وهي إن اسداء العون للعلوم من ناحية تدقيق مفاهيمها هو احدى مهام الفلسفة. والفلسفة مدعوة لأن تدرس العلاقات بين مقولات العلوم وتبحث في مقولات نظرية المعرفة قام الوضعيون المحدثون بتحويل الاستقلالية النسبية للمنطق الشكلي ودلالته بالنسبة إلى التحليل المعرفي - النظري إلى مطلق)(٣).

وهنا لا بد لنا من الإضافة، بأنَّ الوضعية المنطقية إذ أحالت الفلسفة إلى التحليل المنطقي، إنما أحالتها إلى نظرية (نقية) في المعرفة. وجدير بالذكر في هذا السياق أن نقول إن حصر الفلسفة في التحليل المنطقي لم يعن تحويل الفلسفة إلى نظرية

(١) الكسي بوغو مولوف، الفلسفة البورجوازية الانجليزية في القرن العشرين ١٩٧٣)، ص ١٦٨.
(٢) نارسكي: الوضعية المعاصرة، ص ١١٣.
(٣) ايغور ناسكي (وآخرون) الفلسفة البورجوازية المعاصرة ١٩٧٨، ص ١٠٥.

شكلية للمعرفة فحسب، بل وعنى كذلك استعمال المنطق كـ (انطولوجيا) جديدة، أي بناء الواقع منطقياً.

وعلاوة على ما تقدم فإن فهم الفلسفة كتحليل منطقي يؤدي إلى تشابك القضايا الفلسفية والمنطقية. على أن أهم ما يترتب على قصر الفلسفة على التحليل المنطقي هو أن السعي الوضعي إلى القضاء على الفلسفة كنظرة شمولية إلى العالم وكأداة في تحويله، قد وصل إلى نهايته المنطقية.

وحري بنا بعد هذا أن نقول إن التحليل المنطقي منذ ظهور الوضعية المحدثة بحيث تطابق مع التركيب المنطقي حتى نهاية الثلاثينات، وبعد ذلك تطابق مع الدلالة المنطقية. وأخيراً، اضطرا التحليل الدلالي أن يتنازل أمام التحليل اللغوي الذي يجد تعبيرا له في الأشكال المختلفة لـ (الفلسفة اللغوية).

لقد تصور الوضعيون المناطقة ان التحليل المنطقي - كمنهج يعتبرونه جديداً - يستطيع اجتثاث الميتافيزيقا وتخليص الفلسفة من عدم الدقة. لا جدال في أنه حدثت في تاريخ الفلسفة مناقشات مردها إلى عدم دقة المفاهيم. غير أن ذلك لا يعني أن ضبط المصطلحات وتدقيق المفاهيم يحلان كافة المسائل الفلسفية أو يجعلها غير ضرورية. فمن اللازم أن تحل المسائل الفلسفية، وذلك لا يتم بالهروب إلى مجاهل التدقيق المنطقي. وأضيف لأقول إننا نصادف في الفلسفة قضايا ذات طابع لغوي - منطقي ولا صلة لها بهذه المسألة الفلسفية أو تلك. غير أنه لخطأ كبير أن نحيل كافة المسأل الفلسفية إلى أنها ذلت طابع لغوي منطقي خالص.

وعلاوة على ما تقدم فإننا نجد في تاريخ الفلسفة عدداً غير قليل من القضايا الزائفة وأكثر من ذلك نجد في بعض الاحايين في نظريات العلوم الطبعية مفاهيم وأحكام مجردة من المعنى العلمي. ولكن هذه الظاهرة لا تعني أن جميع قضايا الفلسفة زائفة. وهنا لا بد من أن أكرر القول وهو أن التحليل المنطقي للغة لا يكفي لحل القضايا الفلسفية كلها. فالأخيرة لا يمكن احالتها إلى تحليل اللغة، لأنها تتجاوز حدود الواقع اللغوي نفسه. فالقضية الفلسفية ينبغي أن يكون لها معنى واضح

نابع من معطيات العلم عن الطبيعة والمجتمع والإنسان، وإلا فإنها تتجرد من أي معنى.

ثانياً: الأفق التلفيقي في استحضار الموروث والحداثة

(زكي نجيب محمود)

يتحدث زكي نجيب محمود بلسان الوضعية المنطقية في فكرنا العربي المعاصر والذي لايقبل من القضايا والمفاهيم إلا ما كان تحليلياً أو تركيبياً. ومن الطبيعي أنْ يتأثر محمود بالفلسفة الانجليزية بعد ما قرأناه عن دراسته في انجلترا، ولهذا نراه يعتنق فلسفة الوضعية المنطقية (LOGICAL POSITIVISM)[١]، التي ظهرت في بريطانيا مع تقدم الحركة العلميَّة في مطلع القرن العشرين، على أيد جماعة من الفلاسفة أطلق عليهم أسم: جماعة فينَّا (VIENNA GROUP)[٢].

وتقوم هذه الفلسفة على التحليل المنطقي للعبارات اللغويّة، حتّى يتوفّر للمعرفة الفلسفية مجموعة من الشروط، . . . كالوضوح والتماسك الداخلي، والقابلية للفحص، والتكافؤ والدّقة والموضوعية. . .[٣]

وقد أخذت هذه الفلسفة على نفسها، مسؤولية الحاق المنطق (Lootc) بالرياضيات (MATHEMATICS)، حتى تكون الفلسفة جزء من العلم، وما يعنينا من هذه الفلسفة، الجوانب التي يتبناها الدكتور زكي نجيب محمود، ويسعى لتطبيقها على العالم العربي.

---

(١) من الأسماء الأخرى التي اطلقت على فلسفة الوضعية الممنطقية، أسم: فلسفة التحليل (PHILOSOPHY OF ANALYSIS) والتجريبية الجذرية (RADICAL EMPRICISM).

(٢) سَميت بهذا الاسم، نظراً لتراجد فلاسفتها في مدينة فينّا السويسرية واتخاذها مقراً لهم، ومن هؤلاء الفلاسفة:

شليك (SCHLICK) وراشنباخ (REICHENBACH)، وفتجنشتين (WITTGESTEIN) وكارناب (CARNAP) وهانزهان (HANZ HAN) وألفريد آير (AYER) في انجلترا.

(٣) زكريا، ابراهيم: مشكلة الفلسفة، ص: ١٤٦.

ومن أبرز المبادئ التي تقوم عليها هذه الفلسفة: -

إيمان الفلسفة الوضعية، المطلق بالتجربة العلمية ومبدأ التحقيق (PRINCIPLE OF VERIFICATION).

٢ - موقفهم الرافض للميتافيزيقا، وربطهم الفلسفة بالمنطق.

فلنتناول هذين المبدأين للفلسفة الوضعية المنطقية بالشرح، ونعرض موقف الدكتور زكي نجيب محمود منهما.

أولاً - إيمان الفلسفة الوضعية بالتجربة العلمية، ومبدأ التحقيق:

يعتقد فلاسفة الوضعية المنطقية أنَّ كل القضايا، باستثناء قضايا الرياضيات والمنطق، لا يكون لها معنى إلاّ إذا كانت صورة مطابقة للواقع.

ذلك لأنه يلزمنا إذا ما أردنا التأكد من صدق هذه القضايا أو كذبها، أن نقارنها بالواقع ...[١].

ومعنى ذلك أنَّ الوضعيين لا يعترفون إلا فيما يدخل في نطاق الحواس، وما يمكن للتجربة العلمية أن تثبته أو تنفيه. وقد بيناّ ذلك في أحد الاسماء التي اطلقت عليها، وهو: التجريبية الجذرية (RADICAL EMPRICISM).

وهنا يأتي دور مبدأ القابلية للتحقيق تجريبياً، إذ يجب أن تخضع كل فكرة إنسانية لهذا المبدأ، حتى نثبت صدقها أو كذبها. ولا يثبت ذلك الاّ من خلال التجربة العلمية.

فما هو موقف الدكتور زكي نجيب محمود من هذه الدعامة الأولى التي تقوم عليها الفلسفة الوضعية...؟

يقول الدكتور محمود: .. أما نحن أصحاب المذهب التجريبي العلمي في الفلسفة فموقفنا صريح، يقول القائل عبارته، فنسأله: «هل هي منصرفة إلى شيء

(١) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٧٤، ص: ٢٦٢.

خارجي..؟ فان أجاب بالايجاب، سألناه من فورنا : أين الخبرة الحسية التي تؤيد ذلك..؟. فاذا عجزعن أنْ يشير لنا إلى كائنات حية، هي التي تتصرف إليها عبارته التي نطق بها، حكمنا على عبارته هذه لا بالبطلان فحسب، بل بخلوها من المعنى. إذ المعنى هو بعينه الخبرات الحسّية التي يرمز إليها الكلام ,الذي نزعم له ذلك المعنى...(١).

والمقصود بالخبرة هنا: التجربة المعملية التي نجريها على ما تشير إليه العبارة اللفظية من معطيات، فاذا اثبتت التجربة وجود هذه المعطيات اعترف الدكتور محمود بجدوى هذه العبارة اللفظية والا فانها باطلة لا أساس، لها من الفائدة والمعنى.

وفي سؤال الدكتور محمود السابق :

✍ **هل هي منصرفة إلى شيء خارجي، إشارة، إلى مبدأ التحقق في الواقع، وعدم اعتراف الدكتور محمود بأي قضية إلا من خلال امكانية اثباتها تجريبياً أو عدمه.**

قلنا من قبل إنَّ الفلسفة الوضعية تقوم على التحليل المنطقي للعبارات اللغوية، وهذا التحليل - من وجهة نظرهم - يبين لنا المعنى الذي تحمله هذه الألفاظ.

وهم إنما يعنون بالمعنى، أن يشير اللفظ اللغوي إلى مسمى في الواقع» وما ليس يشير منها إلى شيء، فانه يكون لفظا بغير معنى...(٢).

وهكذا يحدد زكي نجيب محمود اطار هذا المبدأ وهو إذاً تحقيق وجود مسمىّ

---

(١) زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية، بيروت ،دار الشروق، ط١، ١٩٧٩، ص:١١٥.

(٢) زكي نجيب محمود: م. ن. ص: .١١٧ إن هذه الألفاظ يكون لها دلالات محسوسة في أجزاء العمل الفنّي المعروض، كأن نقول مثلاً: «لون أصفر» «خط مستقيم». أو أن، نستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة في أجزاء العمل الفنّي المعروض، كأن نقول عن لوحة ما، أنَّ فيها حياة.

من أراد المزيد، يمكنه الاطلاع على كتاب الدكتور زكي نجيب محمود «في فلسفة النقد»، بيروت، دار الشروق، ط ١، ١٩٨٠، ص: ٢٥ - ٤٠.

لهذا الرمز في الواقع، فانه يعتبر ذا معنى، وإذا لم يكن كذلك: فان هذا الرمز اللغوي لا أهمية له. ويجب الاعتماد على خبراتنا. الحسية في هذا المجال، وعدم التقليل من أهميتها، يقول زكي نجيب محمود:

«. . . أما أنْ ضربت بالخبرة الحسية، عرض الحائط، وجعلت مع ذلك تتحدث عن العالم وحقائقه، جاء حديثك بغير معنى . . .»[١].

ويعتقد محمود أنه قد يُواجَهُ باعتراض عندما يقول بضرورة أنْ، تشير الألفاظ اللغوية إلى مسمى محسوس في الواقع ومن هنا يقول الدكتور محمود بأنَّ هناك جانب آخر من هذه الألفاظ، وهي التي تشير إلى مسمى واقعي، وتعبّر عن مشاعر وجدانية، يحسّ بها الإنسان بطريقة ذاتية بحته.

كذلك يقوم زكي، بتقسيم هذه الألفاظ من حيث استخدامها إلى قسمين: فهي أمّا أنْ تستخدم أداة لتصوير ما هو كائن في عالم الأشياء وهذه. «لغة العلوم وما يجري مجراها..» وأمّا أنْ تستخدم أداة للتعبير عمّا تختلج به نفس الإنسان من الداخل، وهذه لغة الفنون وما يجري مجراها . . .[٢].

وعندما يصنّف محمود الألفاظ اللغوية، فأنّه يفعل ذلك من خلال المجال الذي تستخدم فيه هذه الألفاظ، سواء في الواقع الخارجي للحياة الإنسانية، أو في الواقع الذاتي الذي يسير فيه الشعور الداخلي للإنسان الذي ينتج في بعض الاحيان الفنون المختلفة، والتي لا نستطيع أنْ نجري عليها التجارب العمليّة، وبالتالي تخرج عن اطار القضايا التي يطبّق عليها مبدأ التحقّق العملي . . .[٣].

---

(١) زكي نجيب محمود، زاوية فلسفية، ص: ١١٧.

(٢) زكي نجيب محمود، م. ن، ص: ١١٤.

(٣) عندما يقوم الدكتور زكي نجيب محمود، بمعالجة موضوع الفن يعود إلى الالفاظ التي يتم من خلالها التعبير عن العمل الفني سواء كان لوحة أو كتابا أدبيا، ويقوم بتحليل الالفاظ التي تستخدم من قبل الناقد للعمل الفني للحكم على هذا العمل. ويرى أن هذه الانفاظ يكون لها دلالات محسوسة في أجزاء العمل الفني المعروض، كأن نقول مثلا: «لون أصفر» أو «خط مستقيم». أو أن، نستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة في أجزاء العمل الفني المعروض، كأن نقول عن لوحة ما أن فيها حياة. =

ولا يشترط لمبدأ التحقّق للقضية في الوقت الحاضر، بل كذلك القضايا التي يمكن أنْ تتحقّق في المستقبل.

ثانياً: موقف الفلسفة الوضعية من الميتافيزيقا:

الدعامة الثانيةّ التي تقوم عليها الفلسفة الوضعية المنطقية هي: رفض أنصارها للجانب الميتافيزيقي من الفلسفة، ويزعمون أنّ رفضهم هذا قائم على تحليلهم لقضايا الميتافيزيقا، وقد توصلوا إلى أنها . . لا تقرر شيئاً . . .(١).

وقد أكد كارناب (CARNAP)(٢)، وفتجنشتين (WITTGENSTIEN)(٣) من خلال مذهب (الأنا وحدي)، (solipcism)(٤).

«. . أنَّ قضاياها ليست صادقة ولا كاذبة، وهي بالتالي تخرج عن نطاق، عالم المعنى. .(٥).

ويفرق الوضعيون المناطقة بين نوعين من القضايت، الأول وهو القضايا

= من أراد المزيد، يمكنه الاطلاع على كتاب الدكتور زكي نجيب محمود «في فلسفة النقد»، بيروت: دار الشروق، ط ١، ١٩٨٠، ص: ٢٥ - ٤٠.

(١) فؤاد زكريا: اراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص: ٤١٨.

(٢) ولد عام (١٩٨١)، من كتبه:
LA SCIENCE ET LA HETAPH - YSICE. PARIS, HERMANN, .١٩٣٤

(٣) عاش من عام (١٨٨٩ - ١٩٥١)، من كتبه:
TRACTA LOG - ICO PHILOSOPHICUS.

(٤) هو المذهب الذي يبين أي قضية أقررها. . «أنا - إذا صح أن، يكون لها أي معنى، إنما هو توقع بأنني سيكون لدى احساس أو احساسات في المستقبل.
وقد رأى فتجنشتين، أنَّ ما يعنيه هذا المذهب في الواقع صحيح، ولكن لا يمكن أنْ نعبر عنه من الناحية المنطقية: وإنما هو يعرض ذاته فحسب. . .». والانا الفلسفية، أو الذات الميتافيزيقية، تظهر خلال واقعة أنَّ هذا العالم هو عالمي، وأيضا لا نستطيع أن نعبر عن هذه الواقعة منطقياً، لأننا لا يمكننا التحقق منها، من أراد المزيد يمكنه الاطلاع على كتاب:
THE PHILOSOPHICAL PREDICAMENT W. H. F. BARNERS. P. .١٠٢-١٠٤

(٥) فؤاد زكريا: م. ن، ص: ٤٢٠.

التحليلية (ANALYTICAL PREPOSTION)، والثاني، القضايا التجريبية (PRACTICAL PREPOSTION). وتبعاً لتقسيمهم الثنائي هذا فان المعرفة الإنسانية تقسم إلى قسمين: –

النوع الأول: ويرتبط بقواعد اللغة، ويتمثل في قضايا المنطق والرياضيات والمسائل اللغوية[١].

النوع الثاني: ويرتبط بأمور الواقع، ويتمثل في قضايا العالم الخارجي أما ما يخرج عن هذين النوعين من المعرفة، فهو أدخل في باب العاطفة منه في باب المعرفة.

وبطبيعة الحال فان النوع الثاني من المعرفة، والمرتبط بالواقع، يتناسب ومبدأ التحقق الذي تنادي به الفلسفة الوضعية، إذ أنَّ كلّ ما يخضع للتجربة في الواقع الفعلي، هو الذي يشكل معرفة، وقد قلنا في صفحة سابقة[٢]، أنَّ القضايا التي يحتمل تحققها مستقبلاً، تشكل أيضاً معرفة، وماعدا ذلك يسميها الوضعيون.. المسائل الزائفة التي تميز الميتافيزيقا ...[٣]. فهي لا تشكل معرفة، كونها لا يمكن التأكد منها واثباتها، سواء في الوقت الحاضر أو في المستقبل.

وقد أخذته في سنينه المتأخرة صحوة قلقة حيث استفاق على مشكلات واقعنا العربي الذي لا تنفع به كم ينبغي لنا أن نزيد في الأخذ من ثقافات الغرب «وإنما المشكلة الحقيقة هي كيف نوائم بين ذلك الفكر الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفات منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ أنه من المحال أن يكون الطريق إلى هذه الموائمة أنْ نضع المنقول والأصيل في تجاور»[٤]، ومن هنا أخذ زكي باعتباره وضعياً يعد صحائف التراث سريعاً كي يجد السبيل إلى ثقافة موحدة

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، ص: ١٤٧.
(٢) ينظر: صفحة: ٤٧ من الرسالة.
(٣) المقصود بالمسائل الزائفة، القضايا الانتولوجيّة، كقضية الالوهة والعالم والنفس.
(٤) زكي نجيب محمود،: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط ١١، بيروت، ص: ٥ – ٦.

منسقة منسجمة مع العصر متوافق فيها الأصيل والمنقول في منظور واحد[١]، ويكون طريقاً لفكرنا يضمن له أن يكون عربياً وفي الوقت نفسه معاصراً. وهذا لا يتحقق إلا بتركيبة عضوية يمتزج فيها التراث وعناصر المعاصرة لكن هذا سيجعلنا أمام السؤال عما يمكن أن نأخذه من تراثنا وما يمكن أن نتركه، وكذا الحال مع الفكر المعاصر، ولا يجد زكي معياراً في هذه الحالة إلا بمدى المنفعة والقدرة على التطبيق مما ورثناه عن الاسلاف نظيفة إلى استخدامات العصر[٢].

ثالثاً: أصالة واغتراب الفكر عند زكي نجيب محمود، من حيث الابعاد الثلاثة

يحاول زكي أنْ يوافق ويوائم بين التراث المنحدر من الفكر العربي الإسلامي في سياقه التأريخي وبين الحضارة الغربية المعاصرة من جهة أخرى، تكامل بين الطرفين يقوم على ثنائية العلم والقيم الدينية، على مسوغ أنَّ العلم نسبي ومتغير مع التقدم والقيم مطلقة ثانية من حيث الأساس، وفي هذا الموقف يريد أنْ يسوغ ثقافة عربية معاصرة في روافدها، من التراث العربي ثنائية العقل والدين، ومن حداثة الغرب العلم الاجرائي[٣].

إنَّ زكي يرى في تراثنا وفي الحضارة الغربية منطلقين أساسيين ولكنهما غير متكافئين، حيث يعتبر الحضارة الغربية منطلقاً أكثر ضرورة من الماضي التراثي[٤].

ولكن مع ذلك تبقى هناك أفكار يمكن بعثها من تراث الأمس تفتح لنا أفقاً حضارياً مع التنبيه إلى أنَّ أفكارهم هي في الأساس وليدة مشكلاتهم وإلى مدى دورها في اقتراح الحلول[٥]. فالاستعانة بالتراث في معالجة مشكلاتنا يوجب الأخذ بنظر الاعتبار أنَّ هذا التراث فقد مكانته بالنسبة إلى عصرنا. لأنَّه يدور أساساً على

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي: ص: ٥ - ٦.
(٢) زكي نجيب: م. ن: ص: ١٠ - ١٨.
(٣) الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٧٩، ج ١، ص: ٤٣٣ - ٤٣٤.
(٤) تيزيني: م. ن: ص: ٤٢٧.
(٥) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٨٤.

محور العلاقة بين الإنسان وبين الله في حين ما يهمنا هو العلاقة بين الإنسان والإنسان(١). وعموماً من الممكن في حالة تصدينا لمشكلاتنا الحية، أنْ نعرضها على ضوء ما نجده من ثقافة الأقدمين ما يكون وجهة نظر نهتدي بها لحل مشكلات وصعاب الحياة. إنَّ أحد الوسائل الفعالة هي أنْ أفكر في مشكلاتي الراهنة على ضوء ما قد رآه الاسلاف أزاء مشكلاتهم التي بينها وبين مشكلاتي شَبَه(٢) هكذا تكون الصورة التلفيقية وبشكل ذو دلالة تجعل زكي يقول» وبهذا نتيح لأنفسنا أنْ تنحصر بحضارة العصر، في أخص خصائصها، كما نتيح لها في الوقت نفسه أنْ تحتفظ بما يمّيزها عن سواها(٣).

إنَّ زكي يطرح نفسه على أنَّه (وضعي) من الناحية الفلسفية، وبالتالي ضد التعميم الميتافيزيقي الفج لكنه ينطلق هو نفسه من مثل هذا الأخير، حينما يتصدى لمسألة العلاقة بين (النحن) و(الغير) بين (الاصالة) و(المعاصرة)، فالعقائد التي تمثل عنده عنصر (تفردنا الثقافي) هي واقع ثابت مطلق منحدرة من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي (أنطلوجي)، أو معرفي، أنَّه فوق الوجود بمقتضياته الثلاثة الزمان والمكان والحركة(٤). وعلى هذا يتكلم زكي عن الإنسان العربي على الاطلاق(٥). وهو ناتج أساساً من تصور لثنائية فكرنا حيث يجده مقسوم إلى شطرين يعطي الغلبة فيه إلى الشطر الروحاني الذي يعده للشطر المادي والمحدد لأهدافه(٦).

فتتضح هنا تلفيقية زكي جراء تنازله عن المنطق الداخلي العقلي لصالح ما يميز تفردنا الثقافي والتي هي في الوقت نفسه لا تعد مقياس التقدم الحضاري، ويعني بها

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي: ص: ١١٠.
(٢) زكي نجيب محمود: م. ن: ص: ٨٤.
(٣) محمود: الحضارة وقضية التقدم والتخلف، ضمن (ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي)، الكويت ٧١ - ١٢ إبريل ١٩٧٤، ص: ٤١.
(٤) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٤٤١ - ٤٤٢.
(٥) محمود: موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة، مجلة العربي، الكويت، ١٩٧٢، ص: ١٦٥.
(٦) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٢٧٥.

جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة[١]. وعموماً يرى زكي أنَّ الماضي العربي لا يخلو من التناقض في أحد اشكاله بين الدين والعقل فيحاول تجاوزه باعتباره ليس ذا طبيعة جوهرية وأنّما هو شكلي. أما على صعيد انمرحلة المعاصرة، لايكون التعارض إلا شكلياً كذلك بين العلم المعاصر والإيمان فمن حيث المضمون لا يوجد أي تعارض[٢].

إنَّ زكي يجهد نفسه في سبيل تحقيق توافق وتكامل بين العقل والدين، والتراث الفكري العربي الإسلامي والحضارة الغربية العقلانية المعاصرة، من خلال ايجاد موقف وسط علينا استخلاصه من التراث يجعل بين العلم والإيمان تعاونا على الوصول إلى هدف واحد[٣]. نأخذ من تراثنا الشكل دون المضمون. فما نجد من وقفة عقلية عند الأسلاف نأخذ بها، أي نأخذ جانب النظر العقلي فقط لأنَّ موضوعاتهم مختلفة عن موضوعاتنا[٤].

وليس من المجدي في هذه الحالة تحليل الماضي كله بحثاً عن الجواب. وأنّما نأخذ شريحة معينة من التراث وصل فيها ازدهار الفكر إلى أوجه عند الأسلاف[٥]، وعيه تكون أهم جماعة لعصرنا أنْ يرثها في طريقتها ومنهاجها في النظر إلى الأمور هي جماعة المعتزلة التي جعلت (العقل) مبدأها الأساسي كلما أشكل الأمر[٦]. وهنا نجد زكي غير ملتفت إلى حقيقة أنَّ التراث العربي الإسلامي خاضع بالكلية لنظام فكر العصر الوسيط المختلف من نظام الفكر الحديث والمعاصر. وإنَّ المعتزلة عقلانيون ضمن الوحي والإيمان بالمسلمات، وأقصى دور للعقل عندهم أنْ يكون معززاً وداعماً للوحي وعلى هذا توجد هوة واسعة بينهم وبين العقلانية الخالصة كمنهج[٧].

(١) محمرد: الحضارة قضية التقدم والتخلف، ص: ٣١٨.
(٢) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٤٣٠.
(٣) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ١٣٦.
(٤) م. ن، ص: ١٠٢.
(٥) م. ن، ص: ١١٧ - ١١٨.
(٦) الالوسي: الفلسفة والإنسان، ص: ٢٢٥.
(٧) الالوسي: م. ن، ص: ٢٣٥.

إنَّ زكي بخصوص مسألة العقل يقع بين موقفين: فمن جهة يقول أنَّ تراثنا لا عقلي وأنْ نستعير العقل من الغرب. وبين تراجع عن هذا العقل المستعار، حيث يعتبر العقل جزءً أصيلاً من التراث ويمكننا أنْ نختار من تراث أسلافنا المعقول وحده، وهذا المعقول يتحدد بأنْ ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، وأنْ نحتكم في حولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا إليها(١).

إنَّ اعتقاد زكي في أنَّ السمة البارزة للعربي في المرحلة الإسلامية هي وقفته العقلية اتجاه العالم من حوله متأتية في حقيقة الأمر من نظرته لمعنى (العقل) كأساس يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتميزها. وهوتفسير يرد كل شيء إلى جزء من أجزاء المادة، فلا يكون سوى (أحداث) أو (أفعال)، ولكنه عندما يأخذ بهذا التعريف الوضعي المنطقي للعقل لا نجد فيه خصوصية فكرية للعرب حيث لايوجد في تعريفه معنى (للعقل) كموقف أو منهج وأتجاه يحدد به الإنسان (كفرد أو جماعة). إنْ أمكن ضمن مرحلة معينة(٢).

لكن من جهة ثانية نجد زكي ينقض كل أقواله هذه وهو يوصم التراث العربي بالبدائية واللفظية والانشداد إلى النص الديني(٣). فيحدد علاقتنا بالتراث من خلال طرحه سؤال ويجيب عنه قائلاً و«تسألني ماذا نحن صانعون بأدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تحتكر عندنا أسم (الثقافة)؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ . . . وحسبي في هذا القدر من الاعتدال ايقاء الوصل بين جديد وقديم»(٤). وهنا يظهر بوضوح التوجه الوضعي الذي يتحرك فيه زكي، ويتبين تنقله من موقف إلى آخر مختلف بوتيرة زئبقية غير ملتفت إلى ما يحدثه ذلك من خرق لقواعد التفكير المنطقي وفقدانه التماسك والانتظام في أفكاره(٥). فهو يقرر بعد كل

(١) محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص: ٤٦٤.
(٢) الالوسي: الفلسفة والإنسان، ص: ٢١٢ - ٢١٣، ص: ٢١٧.
(٣) م. ن: ص: ٢١٧.
(٤) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٢٤١.
(٥) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٣٤٣ - ٣٤٤.

تلك الأقوال التي أشرنا إليها بخصوص العقل في تراثنا إلى أنَّ جماهيرنا دراويش بالوراثة وهذا التراث مرادفاً للاعقلانية، أما (المعاصر) فهي رديفة العقلانية والعلمية (المستعارين) من الثقافة خارجية أما كيف يكون هذا وما هي عناصره ومسوغاته، فسببها أنَّ زكي يُلبس المعاصر العدامة للتراث، حيث أنَّ اللاعقلانية مفروزة في طبائع العرب كألوان جلودهم؛ فتكون الصورة عنده دروشة تعجب الجماهير العريضة، يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة(١). وهذا الموقف سرعان ما يغيّره كما أشرنا مسبقاً حيث يرى أنَّه «إذا أراد الخلف - الذي هو نحن في عصرنا القائم - أنْ يجيء امتداد للسلف فلن يكون ذلك إلا عن طريق الجانب العاقل من السلف»(٢). إنَّ الباحث يحاول عبثاً أنْ يجد وحدة وانسجام عند زكي فسمته المميزة هي التناقض المنطقي وعدم الاستقرار وفقدان التماسك. وكل هذا حاصل نتيجة محاولاته التلفيقية ووطأتها الشديدة على تفكيره، فحتى في مطالبته بأخذ الجانب العقلي من التراث، فهو يتصور أنَّ هناك عقل أبدي منسجم تماماً يمكن استحضاره إلى ساحة المعاصرة كما هو بدون أي تفكيك أو نقد ابستيمولوجي لمبادئه ومقولاته وموضوعاته وهو لم يتساءل أبداً عن ماهية هذا العقل الإسلامي، وهل يمكن استمراريته تأريخياً بين ذلك المفهوم للعقل ومفهومه الآن(٣).

وهنا يمكن للباحث أنْ يلاحظ على زكي في مقولاته العامة «إنَّ الالتجاء، إلى العقل بوصفه حكماً يرجع إليه من أجل اختيار ما يصلح وما لا يصلح من عناصر التراث، هو ذاته دليل على أنَّ المنظور الغربي هو المتحكم»(٤). إنَّ المسألة عنده صورية في كيفية الانتقال من فكر قديم إلى فكر جديد يكون باستخدام الالفاظ الدالة

(١) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ١٦٣ - ١٦٥.

(٢) محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص: ١٩.

(٣) حول تأريخية العقل الإسلامي أنظر: تأريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الانماء القومي ط ١، بيروت، ١٩٨٦، ص: ٦٥.

(٤) زكريا فؤاد: تجديد الفكر العربي في الميزان، ضمن كتاب: الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، منشورات جامعة الكويت، ١٩٨٧، ص: ١٠٠.

على رؤوس الموضوعات بطريقة تجعلها تساير العصر في مفاهيمه ومضامينه بعد أنْ خلصناها من مفهومها ومضمونها الذي استخدمها فيه السابقون[١].

ولأجل ذلك كله يرى زكي أنَّ الاستمرارية بين الحاضر وماضي العرب لايكون بنقل ما كان لهؤلاء الاسلاف من مباديء، بل لنا الحق في تغيير وتبديل الفروض والمباديء التي كانت عند الاسلاف، ومعاملة أفكار الاسلاف تكون بعدها نقاط ابتداء أولية ينفي بعضها وننفي البعض الآخر بحسب الحاجة[٢].

إنَّ زكي يجري وراء تكوين موقف تلفيقي يجمع بين القديم والجديد ويمكن بشكل عام أنْ نجد هذه الرؤية التلفيقية تقوم على أربعة محاور هي:

١) محور التلفيق بين النسبي والمطلق.

٢) محور الانتقال من موقف إلى آخر مخالف كما في القول مرة بوجود (تراث عقلي عربي) ومرة بنفيه.

٣) محور التوجّه إلى المعاصرة بشكل يعدم (التراث) عموما.

٤) محور التوجّه إلى (السلفية) بصيغ تحدد معايير في النقل من التراث[٣].

وفي كل هذه الأقوال والتصورات يحاول زكي وضع مفهوم لفلسفة عربية مقترحة تكون الطريق الذي يجعلنا نسير على طريق فلسفي معاصر، له اطره ومبادؤه وطابعه العربي الأصيل والمميّز. فلسفة نقيمها بوصفها منبثقة من جذور ثقافية في أعماقنا، وهذه نجدها على شكل مبدأ راسخ يهيمن على أحكامنا في المجالات كلها أنها مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود إلى شطرين غير متساويين ولا على درجة واحدة هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث أنهما الأرض والسماء[٤].

---

(١) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ١٨٣.
(٢) م، ن: ص: ١٩٨ - ١٩٩.
(٣) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٤٥٩.
(٤) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٢٦٨، ص: ٢٧٤ - ٢٧٥.

ويذهب زكي إلى أنَّ العقل العربي متجه دوما إلى الثنائية التي تميل إلى جعل الشطر الروحاني له الأولوية على الشطر المادي، وهذه الثنائية هي ميزتنا في جعل المطلق في جهة والافراد الجزئية في جهة ثانية، ثم تقسيم عالم الافراد إلى كثرة من العناصر. فتكون نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة: الثنائية البادية في التقسيم، الله الخالق والعالم المخلوق والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق، حتى نقيم مستويين من التقسيم والتفرقة أحداهما تفرقة بين الخالق ومخلوقاته، ثم مستوى آخر يميز بين البشر ومختلف الكائنات الأخرى لتجعل للإنسان الارادة والحرية، أي تجعل له جانب مريد خلاق(١).

إنَّ النظرة الثنائية هذه وتفرقتها الحادة ميزت ثقافتنا عن أي ثقافة أخرى ومنها تكون لنا نظرة خاصة في تحليل المعرفة الإنسانية. وعلى أساس هذه النظرية المقترحة لزكي يكون للمعرفة نطاقان لكل منها وسيلة خاصة حتى يكون واضحاً أمامنا جراء التقسيم الذي يجعل لكل نطاقي الحقيقة المطلقة والعلوم الطبيعية منهجاً مختلفاً عن الآخر وبهذا تكون الفلسفة التي يقترحها زكي تبدو له قد سدت فجوات كثيرة وتضمن الجمع بين العلم وكرامة الإنسان(٢).

... بعد أن انتهينا من استعراض القضايا التي تناولها فكر الدكتور زكي نجيب محمود، ابتداءً من الفلسفة الوضعية، وانتهاء باللغة العربية، نجد أنَّ بامكاننا أ وقد قطعنا هذا الشوط عبر فكره - أنْ نضع هذا الفكر في ميدان الاصالة، الذي يتحقق من خلال الابعاد الثلاثة للاصالة الفكرية(٣)، وهي البعد التاريخي والواقعي والمستقبلي.

فإلى أي مدى استطاع الدكتور زكي نجيب محمود، أنْ يجعل الفكر العربي، أصيلا ومعاصراً في آن..؟ وهو الهدف الذي يضعه نصب عينيه منذ أنْ عاد إلى

(١) محمود: تجديد الفكر العربي: ص: ٢٧٦ - ٢٧٧.
(٢) زكي نجيب محمود: م. ن، ص: ٢٧٧ - ٢٧٨.
(٣) زكي محمود: في حياتنا العقلية، ص: ٢٠.

العالم العربي، بعد سنوات التبني للفكر الغربي، وكان هذا الهدف مبعث قلق فكري دائم له ولا يزال.

لقد وجدنا من خلال أفكاره التي عرضناها، أنَّه لم يكن يريد للفكر العربي، أنْ يكون عربياً حقاً - رغم تظاهره بذلك - بل ركّز جهوده على أنْ يجعله معاصراً فقط، سواء كان يقصد ذلك أم لا.

فلنحاول الآن مطابقة مواقفه الفكرية على أبعاد الاصالة الثلاث:

أولاً: البعد التأريخي:

فمن حيث البعد التاريخي، والذي يتمثل في موقفه من قضية التراث العربي، أتينا بأكثر من نص للدكتور زكي نجيب محمود، يقف فيه من التراث، موقف العداء والرفض، ولا يرى فيه فائدة، إلا أنْ يلقى في النار ليبعث الدفء في الاوصال، وهو إذا ما تسامح بعض الشيء يجعله وسيلة من وسائل التسلية في ساعات الفراغ[١]، الوقت الذي يبدو جهله بطبيعة هذا التراث واضحا كل الوضوح، بالإضافة إلى اعترافه الصريح بعدم اطلاعه على التراث العربي، إلا في السنوات الأخيرة، وهو الذي يقول بأن الناس: . . أعداء لما جهلوا . .[٢].

حياة زكي نجيب محمود مرت بمراحل فكرية مهمة[٣]، وخلال هذه الفترة مرّ بحركة ارتداد فكري، بعد أن شَعَر أنَّ اصحاب الثقافة الغربية هم أعداء للأمة

---

(١) محمود: في حياتنا العقلية: ص: ٢٤١.

(٢) محمود: م. ن: ص: ١٣.

(٣) ازاء قضية التراث هذه، يمكننا أن نقسم حياة الدكتور زكي نجيب محمود الفكرية إلى مرحلتين: المرحلة الأولى: تميزت هذه المرحلة باتخاذه موقف العداء الصريح للتراث العربي، وكان ذلك رد فعل لاعجابه المطلق بثقافة الغرب، نتيجة تأثره واحتكاكه بالفكر الغربي سواء أثناء دراسته في مدرسة غوردن في السودان، وهو لايزال صغيراً، أو في الجامعات الإنجليزية، عندما أصبح شاباً يافعاً، مما أدى إلى تأثرهب النزعة التجريبية الغربية، ومن مؤلفاته لهذه المرحلة: «خرافة الميتافيزيقيا» و«شروق من الغب» و«المنطق الوضعي» و«قشور ولباب» و«حياة الفكر في العالم الجديد» و«توابع الفكر الغربي (برتراند رسل وديفيد هيوم)». وكل مؤلفاته في هذه المرحلة تعبر عن اعجابه بهذا الفكر والتعصب الشديد له، والتركيز على ضرورة اتباع منهج الغرب العلمي.

العربية. وأنَّ حركة الارتداد هذه تعني أنَّه توقف عن التزامه بالفكر الغربي وتحول عنه إلى الالتزام بالفكر العربي لكن عودته هذه لم تكن في صالح التراث اطلاقاً. لأنَّ معالجته لمواضيعه افتقرت إلى كثير من الموضوعية بعد أنْ قام بانتقاء جوانب معينة منه، وعندما بدأ في مناقشتها، افترض أنَّه يناقش التراث الإسلامي كله. ومن هنا جاء الخطأ في أحكامه، بعد أنْ جعل قضية التراث تحتل كل هذا المدى من فكره، حتى لا يصل إلى نتيجة هي: أنَّ تقدم الأمة العربية مرهون بنبذ تراثها. وكأنَّه يريد أنْ يجتثّ جذور هذه الأمة، لتصبح كالرجل الذي يسبح في الفضاء، وجوده يمتد إلى أعلى لكن أسفل قدميه فراغ يوشك على ابتلاعه، وهذا ما سيكون عليه حال الأمة العربية فيما لواستجابت لفكر زكي نجيب محمود.

إنَّ تاريخ الأمة العربية، جزء لا يتجزأ من وجودها الحالي، مهما حاول زكي نجيب محمود، أنْ يزين رفضه لهذا التاريخ، ويلبسه معاني كثيرة مرة وهو يدعو إلى تغييره، واخرى وهو يصفه باللامعقول.

وقد لا حظنا من خلال استعراضنا لفكر زكي محمود سعيه إلى اثبات عدم أهلية التراث العربي، ليمثل مكانته في ثقافة العرب المعاصرة، لكنه وهو يفعل ذلك، كان يلجأ في أحيان كثيرة إلى هذا التراث لتفسير بعض مواقفه الفكرية.

فهو عندما صنف مفكري العرب في مواقفهم من الحضارة الغربية، إلى جماعات ثلاث، اهتدى بأسلوب سار عليه الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)[1] عندما بين الاسلوب الذي على المفكر أن يسير عليه، عند تناوله للمذاهب الفكرية في عصره. فهو يقول :-

«.. إنَّ هناك طريقتين في الترتيب، الأولى أنْ نتخذ من المسائل أصولا ثم نورد في كل مسألة مختلف الطوائف والرجال المؤلفين أصولا، ثم نورد مذاهبهم في مختلف المسائل..»[2].

---

(١) ينظر: زكي نجيب محمود، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، ص: ٢٠.
(٢) زكي نجيب محمود، م. ن. ص: ٢٠ - ٢١.

ونظرة سريعة، إلى طريقة تصنيف الدكتور زكي نجيب محمود، للمفكرين العرب، تبين لنا أنّه اختار الطريقة الأولى التي يقترحها الشهرستاني، حيث أخذ حضارة العصر الحديث، وصنف المفكرين العرب، تبعاً لمواقفهم المختلفة فيها، أي أنَّ الدكتور محمود، استخدم التراث العربي في تفسير قضايا الفكر العربي الحديث.

كما استخدم ما جاء في التراث العربي، ليفسر التراث نفسه، عندما اعتمد تفسير الامام الغزالي[(١)] لآية النور المباركة وذلك لتفسير مراحل الادراكات العقلية في تاريخ الفكر العربي القديم.

هذه الامثلة وغيرها، تؤكد أنَّ الدكتور محمود، لا يستطيع اطلاقا استبعاد التراث العربي، مهما حاول أنْ يلصق فيه من عيوب وسلبيات، لأنَّ حاجة المفكرين العرب لهذا التراث، أمر لا غنى عنه، لتفسير ولو جزء بسيط من قضايا الفكر في العالم العربي الحديث.

من ناحية اخرى، فقد فرضت قضية التراث العربي نفسها على ساحة الفكر العربي، كقضية فكرية، فيما أسماه الدكتور محمود بالمرحلة الفكرية الثانية والثالثة[(٢)] في تاريخ الفكر العربي، أي منذ ما يقارب ستين أو سبعين عام ولم تكن ظاهرة عندما كان العالم العربي غارقا في ظلام الجهل الذي عملت الدولة العثمانية على تدعيمه في الوطن العربي، حتى إذا ما جاء الاستعمار اليه، بفكره وعلمه، واطلع عليه شباب الفكر في العالم العربي، أخذ هؤلاء، يشعرون بالفجوة بين ما ينعم به العالم الغربي من تقدم، وبين الخرافات والجهل الذي يغرق في بحوره العرب.

ومن هنا بدأ المفكرون، يدعون إلى ضرورة اعادة النظر في واقع العرب الفكري. مما أدى إلى وقوع هذا الفكر في متاهات، كان لا بد منها، قبل الوصول

(١) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص: ٢٦.
(٢) زكي نجيب، م. ن، ص: ٥٤ وما بعدها.

إلى خلق نظرية عربية، تكون في صالح العرب، وتأخذ في حسابها طبيعة التاريخ العربي، وشخصيته المتميزة، والا فسوف يقع الفكر العربي في اغتراب فكري ينشأ عن اتخاذ المفكر العربي موقف الاهمال للتراث، ويتجاهل أثره في تدعيم وجود الأمة العربية بين بقية الامم، ليعيش في الافكار الغربية التي تفرضها تكنولوجيا العصر. وبهذا يكون مغترباً عن أصله وجذوره، العربية.

وقد لمسنا من استعراضنا لمواقف الدكتور زكي نجيب محمود من التراث، أنَّه يعيش حالة اغتراب يمكن أن نسميها بحالة (الاغتراب عن الماضي)[1]، ذلك أننا نفترض أنَّ بعد الشقة بين الحاضر والماضي، يشكل، عاملا من عوامل الاغتراب بحيث يجعل المفكر يشك في امكانية الاستفادة من بعث هذا التراث في حياتنا الفكرية المعاصرة.

ومع أنَّ فكرة الاغتراب عن الماضي تحتاج لكثير من الشرح، لا مجال له هنا، إلا أنها تبدو مفسرة لمواقف الدكتور زكي نجيب محمود الفكرية، وهو الذي يكاد يدعو إلى الركوع أمام عصر التقنية. لكننا لا نشك في أنَّ الدكتور محمود، سيشعر أنْ عاجلا أم آجلا، هو وغيره من المفكرين الذين ينادون بما ينادى به، بأنهم قوم مقتلعون من جذورهم وبأن روابطهم بماضيهم منعدمة.

حقا إنَّهم يشايعون حضارة تتميز بالقوة المادية الطاغية، ولكنهم يحسون بأنفسهم دخلاء عليها، غرباء فيها، لأنَّه لم يكن لهم يد في صناعتها. خاصة وأنَّ الدكتور محمود وأمثاله من المفكرين، يبدون في دفاعهم عن هذه الحضارة وكأنهم يحاولون أنْ يجدوا لأنفسهم مكان فلا يجدونه. وسوف ينتهي بهم الأمر إلى الاحساس بقصور دعوتهم والشعور بأنهم قوم لا ينتمون لا إلى الماضي، ولا إلى الحاضر. وسوف تصبح التركيبة العضوية التي جعل الدكتور زكي نجيب محمود، كل همه في ايجادها - صلاحيتها. وعلى هذا فانَّ البعد التاريخي، يسقط من حساب الاصالة في فكر الدكتور زكي نجيب محمود.

(١) ينظر: زكي نجيب محمود: في حياتنا العقلية، ص: ٢٠، وفؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، ص: ٤٤.

ثانياً: البعد الواقعي:

... يمكننا الدخول إلى مدى تحقيق فكر الدكتور زكي نجيب محمود، في البعد الثاني من أبعاد الاصالة الفكرية، وهو البعد الواقعي، من خلال الاهداف التي جعلته يبحث في الفكر العربي، القديم والمعاصر.

فزكي نجيب محمود، لم يسعَ للبحث في التراث العربي، لانَّ في داخله شوق للتعرف على هذا التراث، وإلا لما أوصى به هذه التوصية السلبية (بأنَّ يلقى في النار)، وانَّما يهدف من دراسته له إلى خدمة الواقع الذي، تعيشه الأمة العربية.

وقد رأيناه، يقسم التراث العربي، إلى معقول ولا معقول[١]، ليستبعد الجانب اللامعقول ويستبقي النزعة العقلانية العربية، ليدرجها ضمن حاجات الأمة العربية في هذا العصر لقد وجد الدكتور زكي نجيب محمود، أنَّ العلم هو صاحب السيادة في الحياة العالمية للإنسان المعاصر، والعلم يعتمد أساساً على العقل والتجربة ولهذا فعندما عاد إلى التراث العربي، عمل على أنْ ينتزع منه ما تحتاجه الأمة العربية في واقعها الحالي. ومن هنا جاء تركيزه على صفة العقلانية العربية إذ لم يكتفِ بالتحدث عنها، بل تناولها بالنقد والتحليل، وهو يتتبع تطور المراحل العقلية التي سار من خلالها التراث العربي، كل ذلك، ليؤكد لنا ضرورة الالتزام بالعقل والابتعاد عن أوهام الخيال والخرافات[٢].

فكيف يتحقق عنصر الاصالة في فكر زكي نجيب محمود، وهو الذي لا يعترف إلا بالحاضر وما يزخر به من قضايا..؟

كيف يتحقق عنصر الاصالة، وهو يريد للإنسان العربي أنْ يزيل عن كاهله اثقال الماضي، ليعيش الحاضر فقط، ويأخذ منه بمقدار ما تجود به الحضارة الغربية المعاصرة...؟.

---

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٨٤.
(٢) محمود: م. ن، ص: ٢٠٣.

✍ وأين هي الدعائم الثابتة في فكر زكي نجيب والتي تربط العربي المعاصر بالجذور العميقة لحضارة المسلمين. . . ؟.

لقد طرح محمود على نفسه سؤالاً هو: كيف يكون الفكر العربي أصيلا ومعاصراً في وقت واحد . . ؟. والدكتور محمود لم يجد أي تناقض في أنْ يكون الفكر العربي أصيلاً ومعاصراً، وبدورنا لا نرى هذا التناقض، لكن الاسلوب الذي تتحقق به هذه الغاية، هو ما يجعل زكي نجيب محمود يعيش الازدواجية الفكرية ذاتها التي أتهم بها المفكرين العرب عندما تحدثنا عن دوافعه وراء قسمة التراث العربي(١).

فقد أحس بوجود ازدواجية في شخصية المفكر العربي، عندما يتحدث هذا المفكر وهو في مجالس العلم بأسلوب بعيد عن التأثير بطابع الوجدان أو العاطفة، حتى إذا ما خلا إلى نفسه أو جلس مع اصدقائه، يبدأ في الحديث عن كرامات الأولياء وخرافاتهم.

لكن الازدواجية الفكرية لا يمكن أنْ نفسرها في استخدام العقل والوجدان في مجالين مختلفين، بل الازدواجية تكون في المواقف المختلفة والمتناقضة للمفكر عندما يتحدث عن موضوع واحد بطريقتين متناقضتين، وهذا ما يفعله الدكتور زكي نجيب محمود في مواقفه المختلفة من التراث.

فهو تارة يريد التراث، وتارة يرفضه، تارة يقبل جزءً منه، وتارة يرفض جزءً آخر.

فتتضح هنا تلفيقية زكي جراء تنازله عن المنطق الداخلي العقلي لصالح ما يمّيز تفردنا الثقافي والتي هي في الوقت نفسه لا تعد مقياس التقدم الحضاري، ويعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة(٢). وعموما يرى زكي أنَّ الماضي العربي لا يخلو من التناقض في أحد أشكاله بين الدين والعقل فيحاول تجاوزه باعتباره ليس

(١) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٨٤.
(٢) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٤٤١ - ٤٤٢.

ذا طبيعة جوهرية وأنما هو شكلي. أما على صعيد المرحلة المعاصرة، لا يكون التعارض إلا شكلياً كذلك بين العلم المعاصر والإيمان فمن حيث المضمون لا يوجد أي تعارض[١].

إنَّ زكي يجهد نفسه في سبيل تحقيق توافق وتكامل بين العقل والدين التراث الفكري العربي الإسلامي والحضارة العربية العقلانية المعاصرة، من خلال ايجاد موقف وسط علينا استخلاصه من التراث يجعل بين العلم والإيمان تعاونا على الوصول إلى هدف واحد[٢]. نأخذ من تراثنا الشكل دون المضمون. فما نجد من وقفة عقلية عند الاسلاف نأخذ بها، أي نأخذ جانب النظر العقلي فقط لأن موضوعاتهم مختلفة عن موضوعاتنا[٣]. وليس من المجدي في هذه الحالة تحليل الماضي كله بحثاً عن الجوانب. وأنَّما نأخذ شريحة معينة من التراث وصل فيها ازدهار الفكر إلى أوجّه عند الاسلاف[٤] وعليه تكون أهم جماعة لعصرنا أنْ يرثها في طريقتها ومنهاجها في النظر إلى الأمور هي جماعة المعتزلة التي جعلت (العقل) مبدأها الاساسي كلما أشكل الأمر[٥]. وهنا نجد زكي غير ملتفت إلى حقيقة أنَّ التراث العربي الإسلامي خاضع بالكلية لنظام فكر العصر الوسيط المختلف عن نظام الفكر الحديث والمعاصر. وأنَّ المعتزلة عقلانيون ضمن الوحي والإيمان بالمسلمات، وأقصى دور للعقل عندهم أنْ يكون معززاً وداعماً للوحي وعلى هذا توجد هوة واسعة بينهم وبين العقلانية الخالصة كمنهج[٦].

إنَّ زكي بخصوص مسألة العقل يقع بين موقفين: فمن جهة يقول إنَّ تراثنا لا

---

(١) محمود: موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة، مجلة العربي، الكويت، ١٩٧٢ ص: ١٦٥.
(٢) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ١٣٦.
(٣) محمود: م. ن، ص: ١٠٢.
(٤) محمود: م. ن: ص: ١١٧ - ١١٨.
(٥) الالوسي: الفلسفة والإنسان، دار الحكمة، بغداد، ١٩٩٠، ص: ٢٢٥.
(٦) محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص: ٤٦٤.

عقلي وأنْ نستعير العقل من الغرب. وبين تراجع عن هذا العقل المستعار، حيث يعتبر العقل جزءاً أصيلاً من التراث ويمكننا أنْ نختار من تراث أسلافنا المعقول وحده، وهذا المعقول يتحدد بأنْ ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، وأنْ نحتكم في حولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا احتكموا إليها[(١)].

يقول عن المتصوف: إنَّه رجل يحلم في يقظته[(٢)]، ويعود ليقول عنه، أنه في عزلته أشد احتجاجا على جور الحكام[(٣)]، ممن يملأون الدنيا صراخا. وهو يرفع اللغة العربية إلى القمة[(٤)]، عندما يتحدث عن النزعة العقلانية العربية ثم يعود بها إلى الهاوية، ويجعلها عبئاً ثقيلاً على كاهل الأمة العربية ما لم تتغير وفق قواعد التغيير التي يضعها[(٥)].

ما هو تفسير هذه المواقف المتناقضة، إلا أنْ يكون صاحبها، يعاني من ازدواجية فكرية حادة يتجاذبه فيها عاملان اثنان هما :-

١ - عامل الانتماء إلى جذور الأمة العربية.

٢ - عامل الانتماء إلى الحضارة الغربية المعاصرة، وتأثيره الشديد بالفلسفة الوضعية المنطقية التي تعتمد على التحليل.

هذان العاملان يتقاذفان الدكتور زكي نجيب محمود، فيجعلانه لا يستقر على موقف واحد. وإنْ كان عامل الحضارة الغربية المعاصرة، أكثر سيطرة عليه من عامل الانتماء إلى جذور الأمة العربية - كما وجدنا عبر صفحات الرسالة.

لقد أعاد زكي نجيب محمود إلى أذهاننا، فكرة النزعة (التلفيقية) التي سار عليها فلاسفة المسلمين بعد أنْ انتشرت الفلسفات اليونانية في العالم العربي القديم، فأخذوا

---

(١) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول: ص: ٤٦٦.
(٢) م. ن: ص: ٣١٩.
(٣) محمود: هذا العصر وثقافته، ص: ١٧٥.
(٤) محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٢٣٤.
(٥) م. ن، ص: ٢٢٠.

يحاولون الجمع بين ما جاء في الشريعة الإسلامية وبين ما تنادي به الفلسفات اليونانية.

ونجد زكي نجيب محمود يعمد إلى ذات الاسلوب، عندما يحاول أنْ يوفق بين حاجة الأمة العربية، لتأصيل انتمائها لجذورها العربية، وبين حاجتها إلى مواكبة حضارة العلم.

ومن هنا جاءت نظرته لمفهوم الاصالة (بمعنى الانتقاء) من الفكر العربي القديم[1]، ما يتناسب وحضارة العصر الحديث، يقول مؤكداً هذا المعنى الذي توصلنا إليه:

«... كيف يواصل (العربي) القديم، ليضاف الطارف إلى التليد، وليكون طريق السير موصلاً في تأريخ واحد، لأمة واحدة ...»، لكن مفهومه لأصالة الأمة العربية، لم يحظَ بقسط كبير من الموضوعية لأننا وجدناه يعتمد الحضارة الغربية، كأساس، ثم يبحث في التراث العربي عما يتوافق معها. ولم يراعِ في مفهومه للاصالة، الأبعاد الثلاثة التي نعمل على قياس فكره عليها، وقد اعتقد أنّه عندما يحقق أصالة الأمة العربية بمفهومه الخاص ,فانَّ ذلك سوف يخلصه من القلق الفكري الذي عايشه[2]، وكان السبب وراء حركة الارتداد الفكري في المرحلة الثانية من حياته[3].

---

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٣٠٧.

(٢) بدأ القلق الفكري بوضوح عند زكي محمود، في المرحلة الفكرية الثانية، وأدّى به ذلك إلى العودة للتراث العربي، يبحث فيما يناسب حضارة العصر التي نعيشها الآن.

(٣) تبدأ هذه المرحلة الفكرية الثانية في حياة زكي نجيب محمود، في أوائل السبعينات، وربما قبل ذلك بقليل، وقد حدث بعض التعديل في آرائه، ليس فيما يتعلق باعتناقه للفلسفة الوضعية المنطقية بل في موقفه من التراث العربي وقد بدا ذلك من خلال مؤلفاته في هذه المرحلة ومنها: تجديد الفكر العربي، ثقافتنا في مواجهة العصر، من زاوية فلسفية، والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري: قصاصات الزجاج، في فلسفة النقد، في حياتنا العقلية، مع الشعراء ... الخ، ويمكننا القول، بأن حركة ارتداد فكري، يبدأ يمر بها بمولجهته لسؤال لم يطرحه على نفسه من قبل عندما كان يتخذ موقف العداء الصريح من التراث العربي، والسؤال هو: «... كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة، لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن ...» ينظر: زكي نجيب: تجديد الفكر العتربي، ص: ٢٠.

ونختم حديثنا عن البعد الواقعي في فكر زكي نجيب محمود، فنراه وهو يضع حلوله لواقع الفكر العربي المعاصر، لم ينظر إلى أبعاد هذه الحلول، وما يمكن أن تحققه على المدى البعيد، أي أنَّه لم يأخذ في اعتباره وضع الأمة العربية بعد قرن من الزمان، أن هي أغرقت نفسها بما تجود به الحضارة الغربية عليها، وأهملت تراثها العربي.

لم يتنبه زكي نجيب محمود إلى ما ستكون عليه لغة العرب، أنْ عملوا على نسف قواعدها، كما يقترح، لتتشكل لهذه اللغة قواعد، كل يوم، أو كل شهر، أو كل سنة، حسب اليوم الذي تعيش فيه الأمة العربية[١]، دون أنْ تأخذ باعتبارها ما سيكون في الغد.

هكذا يقطع زكي نجيب محمود الصلة بين ماضي الأمة وحاضرها، ذلك أنَّه لا يشترط لاستمرار الماضي في الحاضر أنْ تكون صورة هذا الحاضر، هي ذات الصورة في الماضي، لكن محمود لا يرى شيئاً في هذا الماضي، ليكون الحاضر صورة على غراره، وهو يقترح هذا المبدأ ليبتر حلقة الوصل ما بين الماضي والحاضر. من ناحية أخرى، فانه في الوقت الذي يريد محمود الحكم بالماضي على الحاضر لا الذي نحياه، وحسب هذه الفكرة التي يطرحها محمود فان أحكامه على التراث من وجهة نظر معاصرة، تسقط من أساسها لأنه لا يستطيع الحكم على التراث بمنظار العصر الراهن الذي نعيشه.

إنَّه حين يطلب من المفكر أنْ يجد حلاً لاشكالات عصره، فانه لا يطالب منه أيضاً أن يتطلع إلى مستقبل أمنه في حلوله التي يضعها لواقعها الحالي وهو الأمر الذي لم يضعه الدكتور محمود في اعتباره.

وهكذا يسقط البعد الثاني من أبعاد الاصالة الفكرية، عند زكي نجيب محمود.

ويبقي لدينا البعد الثالث للاصالة الفكرية، وهو البعد المستقبلي الذي سنناقشه من خلال واقع الأمة العربية من حيث أوضاعها السياسية والاقتصادية والفكرية،

---

(١) زكي محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٢٢٦.

وهي الأمور التي لم يضعها زكي نجيب محمود في حسابه وهو يسعى إلى تحقيق أصالة الأمة العربية بمفهومه الخاص.

ثالثاً: البعد المستقبلي:

- رأينا عدم تحقق بعدي الاصالة السابقين في فكر الدكتور زكي نجيب محمود، وهما البعد التأريخي والبعد الواقعي، فهل يتحقق بُعد الاصالة الثالث لديه، وهو البعد المستقبلي... ؟.

- لقد حدد زكي نجيب محمود، المستقبل الذي يريده للأمة العربية، وهو أن تكون معا صره، ولكن، هل كان الدكتور محمود مدركا للثمن الباهظ الذي ستدفعة الأمة العربية أن هي سارت على طريق المعاصرة، في اطار الخط الذي يرسمه لها..؟.

لقد حدد زكي نجيب محمود طريق المعاصرة للفكر العربي، وقد حمل لديه معنى التحول إلى مرحلة الصناعة الآلية، حيث لا يحتاج الإنسان العربي إلى عضلات ذراعية أو ساقية، وكل ما يحتاج إليه أزرار تضغط عليها أضعف الانامل فتدور العجلات وتؤدي الالة سائر الشوط كلّه...[1]. وماذا لو حدث التحول بالطريقة التي يريدها زكي نجيب محمود... لنقرأ هذا النصّ:

«... ولو تحقق التحول على هذا الوجه، انتقل الإنسان من فكر إلى فكر، من حياة، من أخلاق ومعايير إلى أخلاق، أنه ينتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة (التشكيل)، الذي يغير به وجه الأرض، ويحاول أن يبدّل وجه السماء وأجرامها...»[2].

وكأنَّ زكي نجيب محمود، يقدم الاغتراب لمستقبل الأمة العربية على طبق من ذهب ويدعو إلى تناوله.

---

(١) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، ص: ٢٣٥.

(٢) زكي نجيب محمود: م. ن، ص: ٢٣٥.

فهو لم يعنيه من الوجود الراهن للأمة العربية، إلا أنه وجود متخلف عن ركب الحضارة الغربية، وأنَّ سبب التخلف راجع إلى تعلق العرب بتراثهم العربي القديم، (ويضع هذا السبب كفريضية لا تحتمل الجدال).

وفي سبيل هذه الفرضية، نرى أنَّه أغمض عينيه عن واقع الأمة العربية الحالي، ولم يدرك، أنَّ خطر الحضارة الغربية، يهدد هذه الأمة، سواء دعا إلى الاخذ بفكر هذه الحضارة أو لم يدعُ.

وهذا الخطر يتخذ اشكال عديدة، يمكن أنْ نبين جزءً منها وتتمثّل في :-

السيطرة غير المباشرة على دويلات العالم العربي، فأمريكا تسيطر على جزء من هذه الدول، وتخضعها للسير في ركب سياستها التي تهدف إلى السيطرة على مقدرات الأمة العربية، وأبرزها (الثروة البترولية).

والدولة الاوروبية تسيطر على بعض الدوله العربية، على حين تستعمل الدول الغربية الدول العربية كسلاح تواجه به الدول الشيوعية (روسيا) التي تقوم بدورها باستقطاب دويلات عربية أخرى إلى جانبها.

وبالإضافة إلى ذلك، لانريد أنْ ننسى ما تقوم به دولة اسرائيل من تثبيت وجود السيطرة للدول الغربية على العالم العربي.

وهناك أنظمة الحكم العربية الفاسدة التي لا تراعي فيما تقوم به مصلحة الأمة العربية في كثير أو قليل.

لننظر إلى الوضع العالمي اليوم، أننا نجده عالما تسود فيه التكلات والقوميات، فهناك الدول الأوروبية والدول الأمريكية والدول الشيوعية، وهناك الدول العربية، فهل يرى زكي محمود أنَّه بعد أنْ تنضوي الأمة العربية تحت لواء الحضارة الغربية، وتكيف تراثها وتاريخها، ليتناسبا واياها، سيظل لها وجود.. وهي التي لا ينقصها من أسباب التفكك في وضعها الحالي أكثر مما هي فيه..؟.

هذه الظروف جميعها، تشكل الواقع العربي الحالي، ناهيك عن الاوضاع

الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، التي تتأثر إلى حد بعيد بالوضع السياسي لهذه الدول.

✍ فهل يأخذ زكي نجيب محمود، هذا الواقع في حسابه، وهو يخطط لمستقبل الأمة العربية ليبنيه على ما أنتجته حضارة العالم الغربي؟.

إنَّ زكي نجيب محمود، عندما يعالج اشكالات الفكرالعربي الحديث، لم يدرس هذه الاشكالات كما هي بالفعل، ولم يعترف عليها في الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة، بل نظر إليها من زاوية ضيقة جداً، هي زاوية التراث العربي، ليلصق به كل ما يقع بين يدية من عيوب فانَّ التراث في آخر المطاف، هو المسؤول الوحيد عن تخلف الأمة العربية الراهن، وعن تشتتها، وعن اشكالاتها السياسية والاقتصادية والفكرية، وتلك الاشكالات التي لم تنشأ بعد.

من ناحية اخرى، فانَّ محمود عندما عالج قضايا الفكر العربي الحديث، توقف عند المرحلة الفكرية الثالثة[١]، التي تمتد من ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى اليوم، لكنه لم يبحثْ في هذه المرحلة، كما بحث في المراحل السابقة عليها. لم يقلْ إنَّ الحركة الفكرية لم تعد مقتصرة على رجال الفكر في مصر، بل ظهرت أصوات فكرية في لبنان والعراق وسوريا وفلسطين وليبيا ومعظم أقطار الوطن العربي.

كيف يقول ذلك وهو الذي لا يتذكر إلا لمحات من الحركة الفكرية في مصر قبل أنْ يتركها إلى العالم الغربي ليكمل دراسته هناك.

إنَّ زكي نجيب محمود، لم يستطيع أن يلحظْ في غربته في الدول الغربية، أنَّ المفكر العربي، أصبح أكثر وعياً باشكالات حياته وبظروف عصره التي تحيط به، بل عمل على تثبيط همة الإنسان العربي، وحصر الفكر العربي في نطاق ضيق. وحكم عليه (في خط السير الذي يخطو فيه)، خاصة وهو يقارن بين وقفة العربي اليوم من

(١) زكي نجيب محمود: في حياتنا العقلية، ص: ٢٧.

الحضارة الغربية، ووقفة العربي القديم من الحضارة اليونانية، وكأن الإنسان العربي، مسيَّر فيما يسعى إليه، لا ارادة له فيما يتخذه من مواقف.

لقد أشعرنا محمود في كل ما قدمه لنا، بضآلة حجمنا ازاء عملاق الحضارة الغربية، مما جعل عقدة التفوق الاجنبي تنمو في نفوسنا أن نحن استسلمنا لما يدعو اليه، وتشبعنا بأفكاره. إنَّه لم يترك لنا فسحة نتحرك فيها بعيداً عن اطار العلم، شعار الحضارة الغربية المعاصرة، وكأنَّ محمود يزين لنا استعمار الدول الغربية، الذي لا يحتاج لمن يروج له في العالم العربي، لأنه استعمار قائم، وإنْ اتخذ اشكالا عديدة أبعد ما تكون عن الاستعمار العسكري المباشر.

إنَّ يأس زكي نجيب محمود من وضع الامه العربية الحالي جعله يتطلع إلى مستقبل يرسمه لهذه الأمة، لكن نظرته هذه كانت تفتقر إلى الموضوعية - كما رأينا من خلال كل ما قدمناه له عبر فصول الاطروحة - ولم يراعِ حاجة العرب الراهنة إلى الوحدة والحرية والتقدم في مختلف مجالات الحياة . . .

إنَّ قضية التراث العربي التي أخذت من فكر زكي نجيب محمود هذه المساحة الواسعة، كان بامكانه أن يحولها إلى دراسة لواقع الوطن العربي اليوم، وبعد ذلك يتوجه إلى التراث ليدرسه هو الآخر بموضوعية أكثر ومن ثم يقوم بوضع نظريّة مستقبلية للتخلص مما تعانيه الأمة العربية من تخلف حالي، بدلا من أنْ يدعوها للاغراق في بحر الحضارة الغربية، وتكون بعيدة عن جذورها الماضية وعن واقعها الحالي، فتعيش حالة الاغتراب التي رأينا صورة مصغّرة عنها عند الدكتور زكي نجيب محمود.

وهكذا يسقط البعد المستقبلي من حساب الاصالة الفكرية عند الدكتور زكي نجيب محمود . . . .

وبقي لنا أنْ نقول إنَّ زكي وفق في اشارته إلى الاختلاف بين الطابع العام للتراث العربي والطابع المميز لعصرنا، ولكن لو تجاوز هذا إلى اكتشاف الدلالات الاجتماعية والسياسية التي كانت تكمن وراء المواقف ذات الطابع الديني في التراث

ذلك لأنَّ الاختلاف حول المسائل الدينية، كان على ما يبدو وهو الوعاء الذي يصب فيه مفكروا العصر وجهات نظرهم في مسائل قد تكون في حقيقتها مسائل (دنيوية) خالصة. فلو أنَّ زكي تعمق أكثر حتى يصل إلى الأهداف الاجتماعية والسياسية وراء المظهر الديني لكان لهذا العمق فائدة لا تقدر، لكن الذي حدث هو الاكتفاء بالمظهر الخارجي للمذهب الديني.

ومن جهة أخرى إنَّ زكي يرسم صورة للامر الخالق والمخلوق هي علاقة الحاكم بالمحكوم. الحاكم المطلق والمحكوم المطيع، فما ينتج عن هذا التصور الكوني لزكي تصوراً مماثل فيما يخص الحياة الإنسانية حول السلطان بالناس، هذا القول يعبر عن اختيار (ايديولوجي) واتجاه معرفي يدعم هذا الاختيار، وإذا كانت العقلانية هي الاختيار الذي يكون بدوره (إيديولوجي) ولأنَّ (الإيديولوجي) طبقية فمعيار العقلانية معيار طبقي، وإذا قيل أنَّ العقلانية في أزمة عند زكي فهي في الحقيقة أزمة طبقية[١].

وعليه نستطيع القول إنَّ موقف زكي لا يختلف، عن موقف بعض المفكرين ك(فرح أنطون وسلامه موسى) وهو يعالج قضايا الفكر العربي، إذ يقوم بتحليل الفكر من خلال اتجاهين:

الأول: يتحدث عن الفكر العربي القديم.

الثاني: يتحدث فيه عن الفكر العربي المعاصر[٢]. كما أتبع محمود، في دراسته للفكر القديم طريقة بحث فيها عن الجوانب الإيجابية ومنها: رد الكثرة إلى الواحد، وتقبل الإنسان العربي للفكر اليوناني، وقام بعرضها، ثم بحث عن الجوانب السلبية التي تشوب هذا التراث ومن هذه السلبيات: اتكار الحاكم لحرية الرأي، وسلطان

---

(١) عبد الباسط عبد الصمد: أزمة العقلانية أم أزمة طبقات مسيطرة «ضمن بحوث ندوة» حول «العقلانية العربية»، عرض مراد وهبة تحت عنوان محاكمة العقل العربي، مجلة المنار العدد: ٤٥، ١٩٨٨، ص: ١٠٢.

(٢) ينظر: زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، ص: ٣٠٣.

الماضي على الحاضر، وتعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات، ودعا للتخلص منها[١]. حيث نلحظ محمود يتحدث من خلال فلسفته التجريبية الواقعية، أنْ يكون العقل حرا غير مقيد، بكل ما من شأنه أنْ يحول بينه وبين الانطلاق لخدمة الواقع[٢]. كذلك سعى للبحث عن الشخصية العربية الضائعة والحائرة ما بين الماضي المتمثل بالتراث، وبين قشور حضارة العلم،التي تصل إلى العالم العربي على غير صورتها الحقيقية.

(١) زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، ص: ٣٠٨ - ٣٠٩.
(٢) زكي نجيب: م. ن، ص: ٥٩ - ٦٠.

الفصل الثالث

الأفق التأريخاني في قراءة التراث والحداثة

(عبد الله العروي)

سوف نحاول في هذا الفصل أن نتعرض إلى رائد من رواد التأريخانية ومنهجه في قراءة التراث، إذ يعتبر المؤرخ عبد الله العروي من المفكرين الذين آمن بـ(التأريخانية) واعتُبرت كتبه دعوة تاسيساً لـ(تاريخانية عربية) من أجل تركيب جديد لظواهر التأريخ والحياة الحديثة. يقول: (إنَّ التأريخانية هي قبول منطق العالم الحديث، الذي هو، مرة أخرى، وبالتحديد، منطق أوروبا الغربية من القرن الخامس الحديث إلى القرن التاسع عشر. وإنَّ البلدان العربية تطالب بالإصلاح الزراعي والتصنيع والدمقرطة، وهي كل المفاهيم لا تقبل العقلنة حقاً إذا نحن اجتثثناها من السياق الذي أوجدها. فالماركسية، طبعاً، ليست هي الفكر التاريخاني فحسب، كما أنَّ المجتمعات المتطورة ليست في حاجة إلى التأريخانية ما دام الفكر البرجوازي نفسه مؤرخنا (Historicisee) لكننا في حاجة إليها كمرحلة تمهيدية. . .)[1].

دعونا، إذاً، نحلل هذا المفهوم ونشخص إشكالياته المتنوعة، مع تفكيكنا نصوص العروي ونقدها والخروج باستنتاجات مهمة.

---

(١) عبد الله العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلف التاريخي»، حوار أجرته معهم مجلة لامأليف، (Lamalif)، العدد ٦٤ (تموز/يوليو ١٩٧٤) ونشر تعريبه في مجلة: بيت الحكمة (المغرب)، السنة ١، العدد: ١ (نيسان/إبريل ١٩٨٦).

أولا: نقد (تأريخانية) التفكير العربي المعاصر

١ - مدخل لـ(التاريخانية): نحو معرفة الظواهر والقوانين التأريخية:

التأريخانية (Historicime) هي فلسفة النظر إلى الظواهر التأريخية، ورؤية مدى ضعفها وقوّتها في سياقها التأريخي/ الزمني، وما يرتبط بذلك كله من تأكيدات، بأنَّ ظواهر الماضي، يجب أنْ تحلَّل في حدود الماضي فقط، وضمن مناخه وأجوائه، وليس في ضوء الحاضر ومقاييسه، وأنَّ الظواهر المعاصرة تشكّل أنساقاً متماسكة يسيطر على كل منها طابع ثقافي خاص، أو نزعه مؤدلجة معينة[١]. وقد وجّه كارل بوبر أعمق النقد إلى الفلسفة التأريخانية في كتابه فقر النزعة التأريخية الذي نشره عام ١٩٥٧[٢].

والتاريخانية أيضاً، هي موضوعة (التناول التاريخي)[٣]، أي مبدأ إدراك الظواهر والأشياء في عملية ظهورها ونموها ثم تطورها من خلال علاقتها بالظروف التاريخية المعينة التي تحددها، إضافة إلى كونها معالجة عميقة للظواهر، تغني نتائجها التطورات التاريخية المحددة. وهي معالجة نقدية مدركة تبحث في كيفيات نشوء تلك الظواهر وأساليب تطورها[٤].

إنَّ (التاريخانية): منهج محدد في البحث النظري - ليس تحديداً لأي تغيير (حتى الكيفي منه) - وإنما هو تحديد التغيرات التي تعكس تكوين الصفات النوعية

---

(١) M. Rosenthal and P. Yudiñ ads, A Dictionary of philosophy Moscow: progress publishers, 1967,P.76.

(٢) Raymond Boudon at Francois Bourrcaud, Dictionnaire critique la sociologie (paris: presses unie:rsitaires de France), 1982.

(٣) friedrich Meinecke, Historism; The Rise of a New Historical Outook, Transiated From The German by. E. Anderson; With A Foreword by Sir Isaiah Berlin (London ; Routedge And Kegan Paul, 1972

(٤) Raymond Aron, Introduction A La PhiLosophic de I, histoire; Essai Sur Les Limites de I, objectivite historique, collection bibiotheque des idees) paris; Gallimard, 1938, pp61-97.

للأشياء والروابط بينها، منهج يعمل على إدراك جوهرها وميزاتها النوعية والكيفية، ويفترض في التارخانية مسبقا: إدراك الطبيعة التي لا تتبدل والمتتابعة لتغيرات الأشياء. لقد استخدمت (التاريخانية) استخدامات متعددة عامة وخاصة من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين والكتاب الأوروبيين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[١]، وغدت منطقا في التفكير الأوروبي الحدث كنتائج ومسلمات لم تزل بعيدة عن تفكير أبناء النخبة والقادة والمختصين في مجتمعات العالم الثالث.

إذن، غدت (التاريخانية) مبدأ أساسياً في العالم الحديث، مكنت من إعطاء صورة علمية للطبيعة باكتشاف القوانين التي تحكم تطورها (وبضمنها تطور الإنسان). وهي تشكل جانبا أساسياً من التفسير الجدلي/الديالكتيكي للتاريخ، وبفضلها، تمكنت الماركسية من تفسير ظواهر اجتماعية معقدة، مثل: الدولة/ الطبقات/ النخب/ الصراع . . . الخ. إن الذي يقف حيال (التاريخانية) وينكرها، أو يصارعها، أو يفسرها بغير مدلولاتها هو الذي تتقمصه الروح المثالية/ الثيولوجية كسمة من سمات الفلسفة الوضعية المعاصرة.

ثانياً: الممارسات: الاعتراب والاغتراب/السلفية والانتقائية

لقد أصدر العروي كتابه العرب والفكر التاريخي[٢] الذي لم يثر منذ صدوره حتى يومنا هذا، ردود فعل على مستوى الاجتهادات النظرية والتحللات الفلسفية، ولكنه يبقى علامة مميزة كواحد من الكتب الفلسفية المبدعة في التفكير العربي المعاصر. فقد دافع صاحبه عن ضرورة الفكر التاريخي من خلال توجهه التاريخاني في الأدلجة الثقافية كجزء من البناء العربي الجديد. ولقد انطلق العروي في ذلك من

---

(١) Rosenthai And Yudin eds, A Dictionary of Philosophy.

(٢) انظر: العروي، العرب والفكر التاريخي. وقارن أفكاره في: العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٢ - ١٣.

حيث انتهى قسطنطين زريق في آرائه التي تجسدت في كتاب نحن والتاريخ(١). واستطاع العروي باجتهاد ذكي أن يرسم مختزلا: الخطوط العريضة لدعوته على المستوى النظري، وأثبت جملة من الخطوات المتزنة في التطبيق، معالجاً إياها من خلال المحاور الآتية:

تدعيم أسس الفكر التاريخي العربي، والتفكير في بناء استراتيجية النهضة العربية الحديثة.

نقد الايديولوجيا العربية المعاصرة بأسلوبيها العائمين (= السلفية + الانتقائية)

يقول العروي: (إن السلفي يظن أنه حر في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره)(٢). أما الانتقائي (فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بهما كثيراً وبذلك يقوى حتما موقف السلفي . . .)(٣).

إن التخلص من السلفية والانتقائية في الفكر، إنما يمكن في الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته؛ أربعة مقومات تحدد مفهوم (الفكر التاريخي)، هي: صيرورة الحقيقة.

إيجابية الحدث التاريخي.

تسلسل الأحداث.

مسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ).

وهناك أربعة مقومات أخرى، تجدد معنى التاريخانية، هي:

---

(١) قارن: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ، ط ٢ (١٩٦٣).

(٢) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٠٨.

(٣) العروي: م. ن، ص ٢٠٨.

ثبوت قوانين التطور التاريخي (= حتمية المراحل).
وحدة الاتجاه (= الماضي، المستقبل).
إيجابية دور المثقف والسياسي (= الطفرة واقتصاد الزمن)(١).

يربط العروي كل هذه المقومات بالتأويل التأريخاني في الماركسية ويرى من جانب اخر، أن (الاعتراب) هو (استلاب أكبر من الاغتراب). فـ (الاغتراب) هو تغريب ونفرنج واستلاب(٢). ويقول: (إن السياسة الرسمية في الأغلبية الساحقة من البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في أشكالها العتيقة؛ وإحياء التراث. وفي هاتين النقطتين تتخلص السياسة الثقافية عندنا)(٣).

لقد استفاد العروي كثيراً من فلسفة أوروبا الحديثة، وخصوصاً النظرية الماركسية التي ربط فرضياته وتأويلاته بها في حين لم يكن هو نفسه جزءاً منها. إن استناده إلى المرجعية الماركسية في التأويل التاريخاني قد وضعه في قفص الاتهام من قبل العديد من نقاده وقراء يرائه. لقد استفاد العروي من أربعة مفاهيم عن تلك (المرجعية) التي اعتبرها أسسا قوية لمذهب التاريخانية:

التموضع، بمعنى: العقل المطلق ينحل في الطبيعة، يستلب من حرّيته في الطبيعة غير الواعية لكي يتحرّر ويكسب وعياً أعلى وادق(٤).

الاستلاب، بمعنى: خلق الإنسان الأشياء والنظم والبنى والإبداعات، ثم لم يعد يقدر أنْ يتخطّى الحدود التي رسمها (وخلقها) هو لبنات فكره، ويبقى طوال القرون وربما إلى الأبد سجين تلك الحدود. ونسي أنه اخترعها. والاستلاب، أيضاً: هو العدول عن قوة الإنسان وحريته لفائدة الماضي الغابر(٥).

---

(١) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
(٢) العروي: ص ٢٠٧.
(٣) العروي: ص ٢٠٨. ومن الجدير بالذكر بأن د. جورج قوم قد قدم هذه الأفكار هو الآخر، دون أن يطلق عليها مصطلحي (الاغتراب والاعتراب). انظر وقارن: جورج قرم، التنمية المفقودة: دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية، السياسة والمجتمع (١٩٨١)، ص ٨٥.
(٤) العروي: م. ن، ص: ٢٠٩.
(٥) العروي: م. ن، ص: ٢٠٩.

التشيؤ، بمعنى: الإفراز الخاص في ميدان: «الاقتصاد البضاعي» الذي ينجم عنه نظريات النظام الرأسمالي[١].

الوعي الخاطيء، بمعنى: «الايديولوجيا»، أو انغماس الفرد في فكر مكرّس لفائدة نظريات ومصالح طبقة ما[٢].

لقد أشعرنا العروي، وللمرة تلو المرة، أنَّ الزمن الذي يمرّ وينقضي لا يزيده إلا اقتناعاً وإيماناً بمشروعه الثقافي المؤدلج، والتسليم بمذهبه التاريخاني، من أجل أن تحاصر الاختبارات السلفية، واغتيال الانتقائية المجرّدة، ودحض العواطف المطلقة كي يفتح الباب أمام الكونية المسلحة بالعقل والتقنية. يقول: (لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وأنسية . . . لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر سيبقى في جدول الأعمال، كلما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع ككل. وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هو وعي ينقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن)[٣].

✍ ٢ - **الإيديولوجيا العربية المعاصرة: (نحو تأسيس للعقد التأريخاني).**

زاد العروي من توضيحاته وتعليلاته لدعوته التأريخانية في كتابه ثقافتنا في ضوء التأريخ[٤]. الذي أفضى إلى تفصيلات أوفى في مقول القول (= الخطاب) التاريخاني، ولكنه - هنا - كان مطبقاً أكثر منه منظراً، في تحديده منعطفاً جديداً من الآراء الموسعة والإضاءات. فماذا كانت إضاءاته التاريخانية؟

لقد تناول ثلاثة مجالات في التفكير والمعالجة، هي: مجال التاريخ[٥]/ مجال

---

(١) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص: ٢١٠.
(٢) العروي: م. ن، ص: ٢١٠ - ٢١١.
(٣) العروي: م. ن، ص: ٢١٠ - ٢١١.
(٤) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص:٥٥.
(٥) العروي: م. ن، ص ٥ - ٥٣.

العقل[١] مجال الثقافة[٢]. وتناول العروي في كل مجال، إما موضوعات محددة وأسماء بارزة، أو وسائل ذات طبيعة ابستمولوجية، أو مشاكل معاصرة كالثورة والانبعاث والتعريب . . . الخ. وقد رأى العديد من النقاد والكتاب أن مضامين ثقافتنا في ضوء التاريخ لا تتجاوز نظرياً مضمون العرب والفكر التاريخي بقدر ما تتممها، بل وتكمل أزمة المثقفين العرب[٣]، وأن الأعمال الثلاثة مجتمعة هي المجال الرحب لتأسيس (العقد التاريخاني)، أو كمشروع يتصدر التفكير العربي المعاصر يمكن ترسيمه تحت عنوان (التاريخانية ومهمام المثقف العربي).

ويعود ذلك كله إلى الاعتبارات التالية:

١ - إن نقطة انطلاق العروي هي تماماً انطلاقة موحدة، مع استمرار إحساسه بالوضعية المتأخرة للتاريخ العربي، مع انطباعه في التجدد والتنوع لظاهرة التخلف التارخي، ثم تفاؤله في إمكانية التقدم باستيعاب الأسس المعصرنة (= العقل + التقنية + الاشتراكية)، وهي أسس في (السترجة) الهادفة.

٢ - إن المفاهيم دائما ما تتكرر عند العروي، أقصد المفاهيم الأساسية، مثل التاريخ/ العقلانية/ الأصالة/ التأخر/ النقد/ العقل . . . الخ. إنها المفاهيم التي نسج بواسطة خيوطها صفحات كتاباته، وقد نجح الرجل بتوظيفها بشكل متماسك دون إطناب، وفي سياق البرهنة والدفاع عن قوة (الفكر التاريخي) (هكذا يسميه، ولكنني اسميه (التفكير التاريخي)، والفرق كبير بين المصطلحين، إذ إنني أؤمن بأننا لما نزل في مرحلة (التفكير العربي) من أجل بناء (فكر تاريخي) لم يتم بعد حتى اليوم).

٣ - إنّ العروي - كما قلنا - قد انطلق في تفكيره التاريخاني من حيث انتهى

(١) العروي: العرب والفكر التأريخي، ص ٥٥ - ١٥١.
(٢) العروي: م. ن، ص ١٥٣ - ٢٢٦.
(٣) انظر تحليلات العروي والاراء الجديدة التي طرحها حول إعادة تبني الليبرالية في:
Abdallah Laroui La Crise des intellectuals arabes; Traditionalisme ou historicisme, texts A I, appui. serie philosophie (paris; Maspero, 1974.

المؤرخ قسطنطين زريق في تفكير التاريخي[١]، بل وكرر نفسه في مواضع عديدة، في حين تجاوزها نحو (التفسير) في مواضع أخرى مدافعا من خلالها عن أفكار استعرض بها عمله من وجهة نظر (الماركساوي التاريخاني) الذي دعا إلى (توفيقية تلفيقية)، على حد توصيف ناقده محمد عابد الجابري[٢].

٤ - لقد بنى العروي أفكاره اللاحقة في تقييم (التفكير العربي) المعاصر وثقافتنا في ضوء التاريخ من خلال تحليلاته السابقة في الستينيات لـ الايديولوجية العربية المعاصرة[٣] مميزاً فيها بين ثلاثة أشكال:

أ - الإيمان الديني المحتفظ بالتعارض الحاد مع الغرب والشرق في إطار التعارض بين الإسلام والمسيحية ممثلاً بمحمد عبده وعلال الفاسي وغيرهما (= مشكل ديني).

ب - مشكل التنظيم السياسي بتجاوز السلطة المطلقة المتوارثة وإحلال الليبرالية، ممثلاً بأحمد لطفي السيد وغيره (= مشكل سياسي).

ج - مشكل التقنية والثقافية لدى الدعاة إلى المستقبل، ممثلاً بسلامة موسى وغيره (= مشكل ثقافي).

إنَّ أشكال الوعي أعلاه، إنما تمكن بحسب التفكير العروي برد فعل ناتج من الغرب، فكأن تبلور الاتجاهات الفكرية التي حددتها مراحل تاريخية، كانت أرضها خصبة بالوعي المشيخي في المجتمع المستعمر، والوعي الليبرالي لدى الفئات البرجوازية . . . والوعي التقني غير المكتمل والمنحسر لدى أبناء النخبة العالية

(١) قارن: زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ.

(٢) انظر: سيار الجميل، (نقد ايستمولوجية الخطاب العربي المعاصر)، المستقبل العربي، السنة ١٠ العدد ١٠٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧)، ص ١٥٣.

(٣) Abdallah Laroui, L Ideologie Arabe contemporaine; Essai critique, preface de Maxime Rodinson, Textes a I appui 9 paris Maspero, 1974.

وبالعربية بعنوان: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون، ط ٣ ١٩٧٩).

الثقافية[١]. وهكذا إذا، انتقل النقد العروي لكي يعالج: انفصال هذه الأشكال الممثلة للايديولوجيا العربية المعاصرة وازدواجيتها. فالشيخ والليبرالي وداعية التقنية، لا يأخذون صورة حقيقية عن الغرب من خلال مصادر أصلية بل من خلال منابع متجاوزة، فتتولد العديد من حالات الانفصام. إن العروي لم يوفق كثيراً في بقية كتبه كتوفيقه في كتابه الايديولوجية العربية المعاصرة، وكنا نطمح لو تواصلت أفكاره الجديدة وتفكيكه لأدلجة التناقضات الفكرية العربية خلال العقدين المتأخرين.

كانت الأفكار المطروحة في كتاب الايديولوجية العربية المعاصرة قد نبهت وقتذاك، العديد من المثقفين العرب إلى أسلوب الخروج الفعلي والسريع من أزمة المطلق ومن مشكل الرومانسية. وأثارت الشعور إلى قيمة النقد المفكر واليته العاملة للكشف عن الوجه الحقيقي العربي لمغزى التأخر (= التخلف) وفحوى التقدم (= التحضر). فقد (تجاوز العروي كل نزعة ذاتية، ما عدا رغبته الملحة في الكتابة، هذه الرغبة التي تعكس فهما عميقا، كما تعكس رغبة إنسان ملتزم بكليته في مغامرة النهضة العربية، ومن هنا، فإن كتابه يمس العقل لا القلب. إنه ينبه ولا يؤثر، وهذا هو هدف الكاتب ما دام قد اختار الموضوعي مقابل الذاتي، العقلاني مقابل الرومانسي، التاريخ مقابل المطلق. إن هذا الهدف يحدد كل خطواته وذلك باعتباره اختياراً حاسماً)[٢].

لكن علينا أن نتساءل: هل استمر العروي قوياً في أطروحاته وتفكيره؟ ولماذا لم يتواصل بخطواته ضمن المتهاجية التي رسمها مبكراً لنفسه منذ الستينيات؟ وهل يختلف الأفق الفكري لديه عندما يكتب بالعربية مقارنة بما أنتجه باللغة الفرنسية؟

---

(١) Laroui, Ibid, pp ٤٥ - ٢١.

(٢) ولعلو، الفكر الفلسفي عند عبد الله العروي، ص ٤٣.

٣ - مفاهيم ومطابقات: الأدلجة/الدولة/الحرية:

أ - مفهوم (الأدلجة):

(إنَّ الأدلوجية «بتسمية العروي» مهمة ونافعة للباحث الاجتماعي، لكن كانعكاس للواقع المعاش، لا كحقيقة في ذاتها. لكي نستفيد منها علينا أن نعرف الواقع، أو على الأقل أن نتجه نحوه)(١). ويبني أفكاره حول هذا (المفهوم) من خلال المعاني الثلاثة المختلفة في استخدامات مصطلح (الإيديولوجيا): المعنى الأول هو بمثابة انعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة. والمعنى الثاني هو النظام الفكري الذي يحجب الواقع كون هذا الأخير هو صعب أو مستحيل التحليل. والمعنى الثالث هو بناء نظري مأخوذ من مجتمع اخر، ليس مندرجا تماماً في الواقع، لكنه يسعى لكي يكون كذلك. أي استخدام النموذج الذي يحققه العمل بالضبط، هنا يستخدم (المصطلح) كثيرا(٢).

إنَّ (الإيديولوجيا) ليست عقدة أو فكرة مجردة(٣)، وإنما هي الفكر غير المطالب للواقع. ومفهوم الإيديولوجيا أبرزه هيغل ليستوحيه ماركس فيطبقه في تحليلاته للتاريخ والسياسة والمجتمع، فـ(أبرز علماً جديداً). وتبناه فرويد وأبرز (علماً جديداً) في السيكولوجيا (الايديولوجيا) بعد أن غدت فلسفتها قاعدة أساسية لسوسيولوجيات الثقافة والواقع والتاريخ. وبهذا الصدد تكفينا الإشارة إلى دراسات لوكاتش وكارل مانهايم وماكس فيبر وغيرهم(٤).

---

(١) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط ٣ ١٩٨٤)، ص ٨٩.

(٢) العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ص ٢٤.

(٣) هناك أكثر من رأي مضاد لهذه الفكرة، وسأقتصر على ذكر ما وضحه على مراد في (الأدلجة الإسلامية). انظر:

Ali Merad, (L, deoiogisation de I,I siam) dans: Ernest Geiner {et ai} IsIam: et politique au Maghreb: Table ronde du CRESM. Aix Juin 1979 collection (recherches sur ies = societes mediterraneennes (Paris Centre nationai de la recherche sciebtifique1981, PP. 160-163.

(٤) Anaiyse de I, ideoiogie: Etudes pubiiees sous Ia direction de Gerard Duprat)

أما عند العروي، فإنَّ مفهوم الايديولوجيا (يقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخياً خاص يعيش أثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية أو ثقافية حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية، ومن ذكريات جماعية، ومن تطلعات إلى المستقبل، أي أنَّ تصور الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد، إما معكوس أو مشتت أو معكر غير واضح . . .)[١].

لقد وضحَ العروي في اكثر من مكان ومناسبة جملة ملاحظات محددة لهذا (المفهوم) ويرى أن مفصل التناقضات العربية (= نقاط الضعف) إنما هو ايديولوجي، محددا العديد من البيئات والأقطار العربية وتجاربها بحسب السنوات التي حفلت بالأحداث والمنعطفات التاريخية. ويبدو التخلف في مجال التكوين الايديولوجي بكل وضوح عند أولئك الرجال الذين يقفون على رأس حركة الإصلاحات. وعليه، فإنَّ على (المثقف أو الزعيم السياسي أنْ يكونا متقدمين ايديولوجيا على مجتمعهما، وإلا فسيكون ثمة تأخر للايديولوجي على الهيكلي. ونحن نعرف جميعا أننا سنرجع - في هذه الحالة - إلى الوراء أبعد من نقطة الانطلاق)[٢]. من هنا نفهم، أنَّ هذه المطالبة هي مضاعفة قوية لمهمة الأدلجة، وهذا هو سر مفهومها عند العروي الذي يعتبرها أساساً لبناء أي مجتمع يعتمد (النخب) ميدان عمل له. معنى هذا أنَّ أدلجة المجتمع هي غير تنظيمه، وهي بحاجة ماسة إلى الريادة الكاريزما والنخب المثقفة.

ب - مفهوم الدولة:

ينتهي العروي في كتابه مفهوم الدولة إلى القول: بأنَّ (المفكرين العرب لا

١٩٨٠ - ١٩٨٣). بخصوص علاقة الأدلجة بفلسفة الدولة وأفكار ماكس فيبر، انظر: Maurice W. Cranstan et Peter Mair, eds, Ideology and Politics = Ideologie = et Politique (Bruxelles: Bouylant 1980 PP. 71 116. Paris: Galilee,

(١) العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ص: ١٣.

(٢) العروي (وآخرون)، (عن التقليد والتخلف التاريخي)، ص: ١٣٨.

يهتمون بالدولة القائمة. وبالتالي، لا يرون فائدة في البحث عن السؤال: ماهي الدولة؟(١) كما كان الفكر الكلاسيكي يدور حول طوبى الخلافة، فأنَّ الفكر المعاصر يدور حول طوباويات مستحدثة: المجتمع العصري الليبرالي، المجتمع اللا طبقي الماركسي، المجتمع العربي الاشتراكي الموحد)(٢).

من الواضح، أنَّ هذا الاستنتاج النظري، هو بالفعل قياس ما عكسته الاضطرابات التاريخية العربية في الذهنية والممارسات السياسية منذ فجر النهضة العربية حتى يومنا هذا. إنه بالفعل تعليل نظرية (الدولة) كما كانت في الماضي وكما وجدت عليه في الحاضر، نقصد الماضي والحاضر العربيين، إضافة إلى نظرة العرب والمعاصرين إلى السلطة والماضي والمجتمع بجملة التحولات التي عاشوها، والمتمركزة نهائيا بصيغة (أو صيغ) كيانات اقليمية لم تكن متبلورة في الذهنية العربية وغير العربية على امتداد قرون طويلة من التاريخ(٣).

نجح العروي بتنظيره حول هذا (المفهوم) بحكم دراسته التاريخ وأرخنته، أي: معاناته الفكرية في مقارنته طبيعة (الدولة) بين العالمين المتقابلين تاريخياً وجغرافياً: الإسلامي والأوروبي . . . فصحيح ما قاله بأنَّ (الدولة سابقة على التساؤلات حول الدولة)؛ وأنَّ (أدلوجية الدولة (= نظرة القانون إليها) سابقة على نظرية الدولة)(٤)، وأنَّ كل تفكير حولها يدور ضمن محاور ثلاثة تكمن في الهدف والتطور والوظيفة، والتي تختلف في ما بينها بالمعدات والمفاهيم والمناهج. ويستخلص الرجل أنَّ

---

(١) إننا نخالف العروي كثيرا في رأية هذا، فلقد اهتم العديد من المفكرين العرب الكبار بمفهوم (الدولة) على منذ أكثر من قرن كامل . . . فكان هناك من الجيل الماضي مثلاً: محمد شفيق غربال وعبد الرازق السنهوري ومصطفى كامل حسين ومحمد عزيز وغيرهم. ومن المحدثين: سمير أمين وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وخلدون النقيب وجورج قرم ووجيه كوثراني ومحمد أركون وجلال أمين وبسام طيبي وأنور عبد الملك وغيرهم.

(٢) العروي، مفهوم الدولة، ص ١٧٠.

(٣) سيار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر ١٩٨٩)، ص ١٤٤ - ١٤٦.

(٤) العروي: مفهوم الدولة، ص ٦.

(الدولة) تدرس بحسب أربعة مناهج: القانون/ الفلسفة/ التاريخ/ الاجتماعيات، وأنَّ لكل منهج أسلوبه في التعامل مع المواد والمعطيات، هكذا، سيختلف المختص بكل من الحقول أعلاه عن غيره، نظراً لاختلاف الأساليب في التفكير والأدوات والأسئلة، فلكل سؤال منهج ولكل منهج سؤال[١]؛ ولكن (الرؤية) تحدد هذا وذاك ضمن صيغة البحث عن البدائل من أجل بناء المستقبل.

يتحدث العروي عن نظرية الدولة الايجابية ضمن جوابه عن السؤال: ما هي الدولة؟ ويحاور آراء بعض الفلاسفة، ثم يتحدث عن النظرية النقدية للدولة مقارناً تحليلات منتجات التفكير الأوروبي الحديث، ثم يتحدث عن (تكون الدولة) من خلال وظائفها ووسائلها، أي انطلاق الدولة الحديثة أو تكوينها، مركزاً ومقارناً بين دولتين في خضم تكوين أوروبا خلال القرن التاسع عشر، هما: دولة نابليون (الجديدة) ودولة النمسا (القديمة) كنموذجين متناقضين في المرافق الحيوية كالجيش والإدارة والاقتصاد والتعليم[٢]. ويتوصل إلى القول: بإنَّ (الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع)[٣] وقد ناقش آراء ماكس فيبر في ذلك.

ينتقل العروي إلى معالجة (الدولة التقليدية في الوطن العربي) كـ(تركيب من عناصر ثلاثة: العربي/ الإسلامي/ الآسيوي)، ثم يناقش رأي ابن خلدون بهذا الصدد مناقشة مستفيضة ويقارن بينه وبين ماكس فيبر، كي يتوصل إلى (أنَّ الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة)[٤]. ثم يناقش (دولة التنظيمات)[٥] وبعدها (النظرية وواقع الدولة العربية القائمة)[٦] ويستخلص بعض الآفات الكامنة الرواسب التاريخية التي توارثها

(١) العروي: مفهوم الدولة، ص ٧ - ٨.
(٢) العروي: م. ن، ص ٧٢.
(٣) العروي: م. ن، ص ٧٤.
(٤) العروي: م. ن، ص ١٢٥.
(٥) العروي: م. ن، ص ١٢٧ وما بعدها.
(٦) كنا نود لو توسع العروي في مصادره وتحليلاته عن هذين الموضوعين الأساسيين في نشوء =

المجتمع العربي كالفردانية نتيجة الاستبداد والطوباوية رفيقة السلطانية، واليأس من تأنيس الدولة . . . إقرار بدوام القهر والاستغلال. يطرحها كتساؤلات، وقد أرغمته على ذلك نظرية الدولة.

ج - مفهوم الحرية:

عنوان لسلسلة مقالات (Articles) أصدرها التاريخاني العروي، مبتدئا باعتقاده (إنَّ أيسر مدخل إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع)(١)، ومعالجاً مصطلح (الحرية) في التفكيرين الغربي والعربي. لقد انتهى عصر الليبرالية الشمولية العربية منذ زمن، وبدأ مصطلح (الحرية) يغزو كل مكان كدعوة تجسد حاليا مطلبا ظرفيا لفئة معينة من الناس، بعد أن تحطمت الدعوة الليبرالية (تحت معول النقدين السلفي والماركسي)(٢) والمصطلح (حرية) غير واضح الأبعاد، ولم يترسخ في الذهن رغم جريانه على الألسنة كشعار في الليل والنهار . . . ولم يتحقق معناه - بعد - لا في الخطاب السياسي ولا في السلوك الاجتماعي!

ولكن؟

إنَّ مفهوم الحرية قبل أن يكون مثلا أعلى، فهو ضرورة حياة وتاريخ بالنسبة إلى المجتمع العربي، وهناك مفاهيم أخرى، مثل المساواة والتنمية والأصالة، تعبر عن (الحرية) كمنبع للنشاط والتطور، فالمساواة هي استقلال الفرد عن كل تبعية للغير، والتنمية هي استقلال الدولة عن أي تأثير خارجي. والأصالة أيضا، هي استقلال القومية وحفظها من الذوبان في ثقافات أخرى(٣). إنَّ ما يميز الوضع العربي الراهن

= حياة البلدان العربية الحديثة. لقد غابت عنه جملة من المصادر التاريخية المهمة، فغاب عنه في النتيجة العديد من الاستنتاجات والتشخيصات الدقيقة، تلك التي عالجها أو توصل إليها: السي هاملتون غيب وهارولد بوون وخليل أنا لجيك ومجيد خدوروي وألبرت حوراني وجاك كوديه ودونالد سميث وروبرت بيلا وسمير أمين وسعد الدين إبراهيم وكمال كاربات وغيرهم.

(١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ٥.

(٢) العروي: م. ن، ص ١٠٥.

(٣) العروي: م. ن، ص ١٠٦.

هو التداخل بين قيم الحرية والمساواة والتنمية والأصالة، الذي نتجت منه نظرة المسؤولين العرب إلى الفرد كعامل منتج أو (مستهلك) لا كشخصية تتمتع بقوتها وتأثيرها الاجتماعي في مجتمع حر . . . وعلى هذا الأساس، فإنَّ المسؤولين العرب والقادة، كثيراً ما يتنكرون للعلوم الاجتماعية والنفسية السلوكية[١].

وعلى هذا الأساس، نتساءل: هل نفضنا أيدينا من قضية الحرية؟

إنَّ تجارب العرب المعاصرة في السلوك الحر والادعاءات والشعارات حول (الحرية) في كثير من البلدان العربية لم تخضع لميزان التطور والتحقيق والتقديم، واكتساب المنافع في الية القياس الجمعي كما هو الحال لدى شعوب أخرى! وقد خصص العروي كلامه (حول مفهوم الحرية) على أربع ظواهر لخصت - في نظره الوضع العربي المعصر:

١ - انتشار الدعوة إلى الحرية على مستوى العراك السياسي اليومي، وتكتسي تلك الدعوة أشكالا متنوعة حيث يناسب كل شكل فئة معينة.

٢ - تركيز البحث الفلسفي على مفارقات الحرية عند التطبيق وضرورة إناطة الحرية البشرية بحرية مطلقة، ويتزعم هذا البحث حاليا أعداء الحرية الليبرالية والمتبرمون من مغزى حرية الفرد.

٣ - إهمال ازدهار الشخصية (العربية) وتكاملها بعرقلة انتشار نتائج العلوم النفسية السلوكية (ويمكنني إضافة علوم الاجتماع والسوسيولوجيات).

٤ - تداخل القيم الضرورية لنشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر: التنمية، الأصالة مع قيمة الحرية.

لقد ركز العروي على (الحرية الفردية) كأساس للحريات الجماعية، وأكد عملية تفاعل الظواهر الثلاث دون اجتزائها من قبل الدولة أو المجتمع، نظراً إلى ما تقود

(١) انظر التفاصيل عن (المصطلحية) في: عبد الله العروي في: محمد عزيز الحبابي (وآخرون)، المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٥.

إليه من أضرار، و(المهم في قضية الحرية هي أن تبقى دائما موضوع نقاش، بوصفها نابعة من ضرورة حياتة، لا بوصفها تساؤلاً أكاديمياً)[١].

٤ - دعوة الليبرالية/الليبرالوية:

للعروي فكرة وموقف حيال الليبرالية والليبرالوية العربية، فيقول بإنَّ (مكاسب الليبرالية لم يتم قبولها ولا هضمها من طرف الشخصية العربية، الشيء الذي يستلزم أن هذه لا يمكن لها تجاوز تلك الماكسب لاحقاً. إلا أننا لا نملك، أي تعاطف مع النظام الليبرالي)[٢]. ولنا أن نتسائل: لماذا هذا التخوف؟ وهل أنَّ الليبرالية لم تقبل أو تهضم من قبل العرب، أم أنها أجهضت قبل نضوجها؟

ويحلل العروي في إجاباته المتعددة عن تساؤلات يضعها نصب عينيه حول الأزمة التي يعانيها المثقف العربي: أزمة القطيعة والتأرجح بين مجتمعين، في خضم مرجعيات متعددة، فـ(المجتمعات المتخلفة لا تملك استقلالاً ذاتياً. وليس المثقف فيها نتاجاً للمجتمع الذي ولد فيه. إنَّه يتأرجح بين مجتمعين: مجتمع الغرب المهيمن، والمنظور إليه، عموماً، بأنه الأسمى، من الناحيتين الموضوعية والذاتية، ومجتمعه الخاص به الذي يعتبره من مستوى أدنى، بحيث يصير وضعه محصّلة لهذه القطيعة...)[٣]. ويستنتج متابعاً قوله: (وهكذا يمكن للمثقفين أنْ يتحركوا باتجاهين: إما باتجاه محاولة استدراك تأخر مجتمعهم عن طريق حركة من الاصلاح أو الثورة، وإما باتجاه المبالغة في تقدير ذلك المجتمع. ومن ثم نفي التأخر التاريخي والدعوة للعودة إلى الماضي، مثلما يحصل عندنا ...)[٤].

---

(١) العروي، مفهوم الحرية، ص ١٠٧ - ١٠٨.
(٢) العروي (وآخرون)، (وعن التقليد والتخليف التاريخي)، ص ١٣٨.
(٣) العروي: م. ن، ص: ١٣٩.
(٤) العروي: عن التقليد والتخلف التاريخي، ص: ١٤٠.

ولكن؟ يقول في مكان آخر: (ذلك إنه إذا لم نتبنَّ الليبرالية، فلن نعرف ما يمكن أخذه من الماضي، وهذا مايدفعنا إلى الدعوة لمعاودة تبني الليبرالية، أي الفكر العلمي)[١]. إننا نختلف معه في قوله: (إنّ الماضي لا يمكنه أن يخدمنا في حل مشاكلنا ولا في إعادة إعطاء الماضي قيمته الحقيقية)[٢]. وقد أجابه محمد جسّوس بقوله: (إنَّ الشعوب العربية لم تسوّ بعد حساباتها مع ماضيها)[٣]. ولنتأمل قليلاً في النصّين أعلاه بخصوص رأي العروي في «الماضي» فماذا نأخذ من الماضي إذا كان لا يمكنه خدمتنا؟.

٥ - التأريخاني العربي: التشكيل والمواصفات

لقد كانت «التأريخانية» بالنسبة إلى العروي ومناصريه، أحد أشكال التبرير النظري لا الواقعي لعملية الاتصال بأوروبا ومنطقها الحديث، أي بمعنى: تبرير مساحات واسعة من عمليات التغريب (Westernization) التاريخية ووهي إحدى ظواهر الانعكاس الثنائي في تاريخ الحضارة البشرية بين الشرق والغرب . . . وكان على العروي أن يدرك وهو المؤرخ والتاريخاني: الظواهر التاريخية التي حكمت طوق القرون الأوروبية المتأخرة، والمتمثلة بالبنية الاستعمارية وأشكالها المتنوعة وأساليبها العديدة، وما ناله المجتمع العربي منها! ناهيك عن معرفة طبيعة العلاقات التاريخية بين العرب وأوروبا منذ العصور الوسطى؛ فهل سيتم حرق الظواهر التأريخية المغروسة في الذهنية الأوروبية/ الغربية لذلك، من أجل استيعاب العرب ما يريدونه أساساً من أوروبا؟ وهل من السهولة بمكان أن يغسل الفكر العربي/ الإسلامي جميع رواسبه وقيمه الاجتماعية وذاكرته التاريخية تجاه أوروبا . . . كي يتأورب - أي يعمل بمنطقها الحديث؟

(١) العروي: عن التقليد والتخلف التاريخي، ص: ١٤٣.
(٢) العروي: م. ن، ص: ١٤٣.
(٣) العروي: م. ن، ص: ١٤٤.

لقد تأثر العروي على غرار أترابه اللاحقين من العلماء المغاربة(١) بالثورة الفكرية/ النقدية التي عاشتها فرنسا خلال عقد الستينيات من هذا القرن، وهو العقد الذي شهد على الطرف الآخر من المتوسط، العديد من الحركات الثورية/ التحريرية مع نضوج التنظيمات السياسية القومية/ التقدمية (= مرحلة المد القومي العربي)، فكانت كل من التجربتين (= المعرفية + الايديولوجية) تكفيان لنضوج أفكار جديدة معاصرة، وبداية مرحلة جدية في التفكير العربي نجح العروي بافتتاحها، بعد التأثر والتلاقح الرصين على كلا الجانبين من المتوسط.

✍ **دعونا نسأل الآن: هل استطاع العروي أن يستفيد ويفيد من المذاهب الفكرية/ النقدية الأوروبية المعاصرة؟ وهل تواصل العروي مع جملة أفكاره التي طرحها عربيا على مدى عقدين من الزمن؟**

لقد أراد العروي أن يحول النظرة إلى (التاريخ) من مجرد الوصف البيوغرافي والتركيب اللاواعي في سرد الأحداث إلى فهم الظواهر التاريخية، واكتساب الوعي التلقائي المنسوج ضمن تصور واضح لقوانين التطور التاريخي لا الاجتماعي، لتشكيل فهم جديد للماضي من خلال فهم منطق العالم الحديث. وقد أثار إشكاليات عديدة ضمن السياقات المختزلة التي قدمها في تناوله العديد من المواضيع دون معالجتها ابستمولوجيا، فكان أن وجد نفسه يتناقض مع التفكيرين العربي سابقاً والغربي لاحقاً. كيف؟

أ - لقد اصطدم لأول مرة بالسلفيين والانتقائيين جراء شحناته النقدية لطبيعتهما في التفكير التقليدي والمتوارث ... ثم مجابهته لأولئك الذين آمنوا بالوضعية والتجريبية كأسلوب مباشر وتقريري تعلموه منذ زمن بعيد على يد المستشرقين والوضعيين الغربيين، وكانوا وما زالوا يمارسونه حتى يومنا هذا في أغلب القسمات

---

(١) من أبرز علماء المغرب الأقصى المحدثين: محمد عزيز الحبابي والمهدي المنجرة ومحمد عابد الجابري وعبد الكبير الخطيبي ومحمد جسوس وكمال عبد اللطيف وسعيد بنسعيد وعبد العزيز بلال وعلي أومليل وعبد الإله بلقزيز والطاهر بن جلون ومحمد شقرون.

العربية (علما أن العشرات منهم ام يصلهم اسم العروي وبعضهم لم يهتم بكتبه وطروحاته). وللحقيقة أقول: إنه المؤرخ العربي الوحيد الذي أبدع في فلسفة التاريخ العربي الحديث وإذ طرح فرضيات، وساهم بكتابة منهج (رغم اختلافي في العديد من وجهات نظره) بعد المؤرخ قسطنطين زريق!

ب - لقد أبقى العروي تفكيره يدور في فلسفات أوروبا القرن التاسع عشر، ومنتجاتها عند مطلع القرن العشرين، دون توظيفة منتجات وإبداعات القرن العشرين الفلسفية، علما بأن قضايا متعددة ومعاصرة قد شغلت تفكيره كالليبرالية والديموقراطية والحرية، وهي من أبرز المتلزمات الاجتماعية والسياسية التي يحتاج إليها المجتمع العربي الحديث، وكم كان مفيدا الاستفادة من العلوم الألسنية والمورفولوجية وامناهج البنيوية والأنثروبولوجية التي عاش ازدهارها منذ الستينات؟

ج - لقد تعود الكتاب العرب على الإسهاب والإطناب والتكرار والأساليب الرخوة في الكتابة، فغدا التفكير العربي - مع الأسف - ينفر من أسلوب الاختزال والكتابة المتماسكة والمركزة والحيوية. لقد امتاز العروي باليجاز والتركيز، ولم يسهب في إبراز الأمثلة والاستشهادات كثيراً، مستفيدا جداً من كتابته باللغة الفرنسية والتفكير بها، وقد تلمست أن جيلا مغاربيا كاملا قد تربى على كتاباته(١). ولا ننسى أن ننوه بأنَّ العروي يكتب الرواية، فهو أديب متميز وأسلوبه سهل ممتنع(٢).

د - إنَّ الرجل لم يتواصل بأفكاره: يطوّرها أو يفندها بإصدارات حديثة. لقد انزوى عنها بعيداً، ويبدو أنه أحس قبيل مغادرة أفكاره الحياة، أنَّ عليه أنْ يغادر الميدان كي يتركه إلى جيل آخر، وقد أخطأ التقدير، إذ ستبقى كتبه علامات بارزة في الثقافة العربية المعاصرة، وأنَّ أفكاره المتنوعة بحاجة إلى دراسات نقدية عديدة ومقارنة مع أفكار غيره من المفكرين المعاصرين.

---

(١) جاء ذلك نتيجة معايشتي الأكادمية في بعض الجامعات المغاربية في المغرب وتونس والجزائر للفترة ١٩٨٣ - ١٩٨٦. لقد كان الإعجاب به كبيرا خلال السبعينيات، وقد خفت قليلاً في عقد الثمانينيات نظرا لأسباب شتى.

(٢) انظر على سبيل المثال: عبد الله العروي، روايتان: الغربة واليتيم، ط ٣، ١٩٨٣).

هـ - علينا أنْ نتساءل أيضاً: هل بقي العروي مستمراً حتى اليوم، أمام ثلاثة أعداء، وصفهم بنفسه: التقليدي والتكنوقراطي والماركسي(١). لقد طغى التقليدي اليوم في كل الميادين، وذاب التكنوقراطي بفعل السياسات العربية المعاصرة التي أفرزت في المجتمع طبقة طفيلية جديدة تشتكل قوتها المصالح الشخصية والاستغلال والاحتكارات، وهي واهنة اجتماعياً وثقافياً، وعنيفة ضارة في أساليبها العصبية والعشائرية، ولا تملك أي وعي وطني/قومي أو النظر إلى المستقبل . . . في حين ذاب الماركسي والماركساوي/الاشتراكي الغربي فجأة أمام سرعة التحولات الغربية التي عاشها العالم الأوروبي مؤخراً. ومن الطبيعي، أن يجري ذلك، لأنَّ (الماركسيةالعربية) كانت ترى في مصالح أوروبا والاتحاد السوفياتي حالة أكبر من المصالح القومية ومستقبل المجتمع العربي. ومن الأهمية بمكان أن ننادي اليوم بأعلى صوتنا وفي معظم القسمات العربية بأنَّ: جملة من المثقفين والمناضلين والواعين سابقاً، يتحولون اليوم إلى بنية تقليدية عتيقة تمارس تفكيراً متأخراً ومتخلفاً لا يعي خطورة المستقبل، ويمارس أساليب غاية في الطقوسية والضعف، لا كما كان وعيه وتفكيره وثقافته وأساليبه قبل أكثر من ثلاثين سنة، أي خلال عقد الخمسينيات !

و - إنَّ المثقفين العرب في (أزمة) فعلاً(٢)، وقد بقيت أزمة مزمنة لفترات طويلة في أغلب القسمات العربية بعد فقدان المكاسب الليبرالية (مع عسكرة البلدان العربية، قامت البرجوازية الصغيرة بتنظيم المجتمع على نحو يستحيل معه خلق قوى

---

(١) العروي (وآخرون)، عن التقليد والتخلف التارخي)، ص: ١٥٩.

(٢) حول هذا الموضوع الخطير المعاصر انظر اخر الكتابات: البشير بن سلامة، (المثقفون العرب إلى أين؟) الآداب ص ٢٠ - ٢٤. لقد اتصفت المقالة بلاراء الجريئة في توصيف الأزمة وخطورتها ولا سيما أنها كتبت بقلم وزير ثقافة عربي لسنوات طوال، كانت آراؤه السابقة مثار انتقادات شتى. وكان هشام جعيط قد عالج مشكلة المثقفين العرب ويحث في شخصيتهم النخبوية في كتابه الرصين الذي أصدره بالفرنسية: Hicham Djait La Personnalite et Le devenir arabo - IsLamiques, Collection Esqrit (Paris Seuil)، ١٩٧٤ ومن الجدير بالملاحظة أن العروي كان قد أصدر في باريس في السنة نفسها كتابه أزمة المثقفين العرب مع اختلاف نزعه في التحليل والتشخيص والمنهج والرؤية عن كتاب جعيط أعلاه.

احتجاجية داخله. وكل المثقفين بورجوازيون صغار)[١]. فلم تتطور الحركات السياسية، وبدأ ينمو الفكر التقليدي مصطبغاً بحداثة ظاهرية، تناول المثقف عن دوره البارع لكي يكون مثل بقية الناس (= الجماهير)، وبدأت تبتذل أعمال المثقفين يوما بعد آخر وعلى مدى أكثر من ثلاثين سنة من الحياة العربية المعاصرة. وهكذا، علينا ان نتصور كيف لو عاش أبناء النخبة من المفكرين العرب المعاصرين خلال النصف الأول من هذا القرن؟ دون شك، ستكون فعالياتهم وأدوارهم ضخمة مترعة وقوية حادة ومؤثرة في ترتيب التقدم العربي!

ز - لقد شغل العروي نفسه بتاريخ بلده المغرب الحديث، وأتي بنتائج وتحليلات رصينة، ناهيك عن استخدامه لمنهج تركيبي جديد[٢]. وكم كنا نتمنى لو درس تاريخ العرب الحديث على ضوء منهجه ذاك مع احترامنا لخصوصية المغرب التاريخية.

٦ - أرخنة إشكاليات التفكير العربي المعاصر:
(نحو تكوين المستقبل العربي)

لقد شغلت أفكار عبد الله العروي اهتمامات العديد من الكتاب والنقاد والمفكرين العرب والأجانب. وقد طرحت آراء عديدة في تقييم منهجه (التأريخاني) وتفكيره المتباين، وأسلوبه الجديد، ووصلت المناقشات أحياناً إلى درجة العنف والحدة، ووصف العروي بنعوت عديدة! ولا ريب فإنّ تاريخانية العروي تتناقض مع أفكار المئات من المثقفين العرب، إضافة إلى كونها قد تناقضت مع نفسها مرات

(١) لاحظ رأي العروي في: العروي (وآخرون)، والمصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٢) من أبرز كتبه التاريخية المهمة التي أصدرها بالفرنسية: Abdallah Laroui; I Histoire Du Vois ٢ ١٣٥ - ١٣٤ Moghrsb; Un Essai de Synthese Petite Collection Maspero; (et Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme١٩٧٥ (Paris; Maspero .(١٩٧٧ ،Textes a I appui) Paris Maspero ١٩١٢ - ١٨٣٠ Marocain

عديدة[١]، بالرغم من تنميطها بعض الأسس الجديدة في التفكير. فقد تحدثت عن أمور وأغفلت أمورا أخرى: لقد أغفلت البعد الطبقي في المجتمع، وجردت الأنماط المؤلجة العربية المعاصرة من قيمة دلالاتها الواقعية والبيئوية والمدينية. صحيح أنَّ الرجل قد شدد على دور (النخبة) ولكنه قصر في تقييم الفئات البرجوازية والكادحة، وهي الفئات التي أولتها حركة التحرر العربية جل اهتماماتها بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى هذا الأساس، فقد عالج العروي (الإيديولوجية العربية المعاصرة) دون الاهتمام بما ولد على الساحة من أحزاب وتنظيمات وتجمعات قومية ساهمت جميعها مساهمات فعالة في التنظير والممارسات الفكرية والسياسية في المشرق والمغرب العربية.

إنَّ الثقافة العربية لم تعكس وعياً مجرداً عن الواقعية الاجتماعية، أو بالأحرى عن مجرى الصراع والتناقضات في التفكير والمصالح. وإنما أيضاً، لم تفكك تاريخها وتنقد ماضيها، وتعلمن شخصيتها، وتؤدلج حياتها... نظرا لغياب (الليبرالية)، بل تجسدت فيها رواسب الماضي القريب والبعيد، مع زعامات متعددة (مدنية + عسكرية) خلال عهد الاستعمار وعهد الاستقلالات الوطنية ومرحلة المد القومي: الارستقراطية المحلية ثم تولي البرجوازية الوطنية قيادة النضالات الوطنية. وهناك مرجعيات عديدة حكمنت طوق التفكيرالعربي خلال القرن العشرين لا يمكن التغافل عنها، بحجة قياس مثاليات التأورب، أو وعي النخبوية المجرد عما كان يجري على أرض الواقع. إننا مع العروي في أفكار التاريخانية، ولكن بعد خمسين سنة من اليوم، فتاريخانيته لن تجد لها كثيراً من المؤيدين العرب خلال هذا القرن! لم يبلغ العرب والمجتمع العربي الأذهان من الرواسب والطوباويات والسلفويات والمخيال الاجتماعي. ثم هل يعقل أن تضع التارخانية نفسها موضع عداء مع التراث، كي يتمثلها المجتمع الذي يقوم في مبعد التراث ليل نهار في موقف سلبي،

(١) يقول سالم حميش: (يبدو أنه – العروي – يكذب نظريته حول المراحل ويفقدها صحتها ...) انظر: سالم حميش، (المثقف التاريخوي: التفكير في الغمة) في: الانتلجانسيا في المغرب العربي، مجموعة بإشراف عبد القادر جغلول (١٩٨٤)، ص ٢٣٣.

وكأن لا علاقة جدلية بين التفكير والواقع أو رؤيوية العصر وبنيويات الماضي؟

إنَّ آراء المعجبين بالفكرة التاريخانية للعروي مثل محمود أمين العالم[(١)] ومكسيم رودنسون[(٢)] وغيرهما، قد قابلتها في الوقت نفسه أو بعده آراء الذين سفهوا التفكير العروي مثل محمد عابد الجابري[(٣)] ومحمد أركون[(٤)] وغيرهما. فقد وقف هذا الأخير ينتقد العروي والجابري معاً لاعتمادهما على الفكر الخلدوني قائلا: (إنَّ ابن خلدن كتب كتابه (المقدمة) كمثقف ولم يكتبه كمشارك للطبقات البسيطة المتواضعة التي كانت تعيش إما في المغرب وإما في الجزائر وتونس). ويعقّب أيضاً بقوله: (يجب أن نتحرّرمن تصوّرنا أنَّ ابن خلدون هو المؤرخ الذي أتانا بنظرية يمكن الاعتماد عليها اليوم لنقرأ تاريخنا ولنجدّد تاريخنا). إننا لسنا مع أركون في هذا الطرح، إذ يكفي أنْ تقول إنَّ لمسات منهجية/ بنيوية عديدة في مقدمة ابن خلدون، قد اعتمد عليها المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي اعتماداً كبيراً في كتابة موسوعته الشهيرة «دراسة في التأريخ»[(٥)]، إضافة إلى فلاسفة آخرين استنبطوا العديد من أفكارهم عن منهجية ابن خلدون.

يقول العروي: (إنَّ الانتقادات التي توجه إليّ غالباً ما لا تقيم فرقاً بين مستوى اختياراتي الشخصية، ومستوى الاختيارات التي تنفتح موضوعياً أمام المجتمع العربي[(٦)]. وإننا لنتساءل: هل تصح هذه المقولة؟

---

(١) محمود أمين العالم، (طريق الأصالة والمعاصرة)، قضايا عربية العدد (أيار/ مايو ١٩٧٤).

(٢) انظر مقدمة مكسيم رودنسون ل: العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ص ١١ - ١٥.

(٣) انظر مناقشة محمد عابد الجابري لأفكار العروي (معرفيا) في: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط ٢، ص ٥٠ - ٥٥. وقارن مناقشه له، ايديولوجيا، في مقالاته المتسلسلة التي نشرها في: المحرر الثقافي، الملحق الأسبوعي لجريدة المحرر (المغرب) للفترة ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٤ حتى كانون الثاني/يناير ١٩٧٥.

(٤) انظر: المنهل، العدد ٢٧ (١٩٨٢)، ص ٨٣.

(٥) من المفيد مراجعة موسوعة المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي: Arnold Josph Toynbee A Study of Hietory, Abridgement by d. c. Somerevell (New York; Oxford University Press، ١٩٥٧) pp. ١٧٢ - ١٧٣.

(٦) العروي (وآخرون)، (وعن التقليد والتخلف التاريخي)، ص ١٢٧.

إنها تصح بشكل كبير على آرائه التي أطلقها عن (التأورب) واعتماد التفكير والفكر الأوروبيين أساساً ومنطلقاً لمنهجه التاريخاني ونقداته المتباينة في (الاغتراب) و(الاعتراب) ولكنها لا تصح البتة حول آرائه التيأطلقها عام ١٩٨١ حول (التعريب) فلسفة وتاريخاً، إذ كانت هذه الأخيرة كافية لنسف بعض مفاهيمه الفكرية، وبالتحديد، حول الانبعاث الحضاري وإشكالية الأصالة. لقد عقب بسؤالين مهمين:

الأول يتعلق بعلاقة الإسلام بالتعريب مشككاً بدور الزعماء العرب الفاتحين، كونهم لم يمتلكوا سياسة تعريبية حقيقية؟.

والثاني عن مدى تعريب المجتمع المغاربي قبل الاحتلال الفرنسي، مشككاً باللسان العربي الذي قال بأنه لم يكن متداولا(١) . . . وقال (ولست مقتنعاً تماماً بأنّ اللغة العربية كانت أقل انتشاراً أيام الحكم الفرنسي منها في الفترات السابقة)(٢). وقد أثارت أفكاره جملة من التساؤلات حول ثلاث نقاط أساسية:

١ - قضية التعريب هي قضية اللسان العربي في شكله الحالي.

٢ - قضية اللسان هي انعكاس لمشكلة الوجود العربي.

٣ - لا يمكن أن تحل القضية إلا في نطاق قرار وحدوي(٣).

---

(١) انظر مناقشة العروي لبحث: عبد الكريم غلاب، (التعريب ودوره في حركات التحرر في المغرب العربي)، ورقة قدمت إلى: التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٢)، ص ١٧٨.

(٢) ٢): م. ن، ص ١٧٨.

(٣) انظر بحث: عبد الله العروي، (التعريب وخصائص الوجود العربي والوحدة العربية،) ورقة قدمت إلى: التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٤٥ - ٣٦٠. وانظر التعقيبات عليه من قبل: محمد الباقي الهرماسي وعفيف دمشقية وعبد العزيز عاشوري ومدثر عبد الرحيم، ص ٣٦١ - ٣٧١. ومن المفيد أيضاً مراجعة مناقشات: الحبيب الجنحاني ومحمد رضا محرم ومحمد عزيز الحباني وفاطمة الحبابي وهشام جعيط والطاهر لبيب، ص ٣٧٢ - ٣٧٨. وقد نشر العروي بحثه المذكور أعلاه في العروي، ثقافتنا التاريخ، ص ٢٠٧ - ٢٢٩.

إنه لا يعتقد أنَّ اللسان هو الضامن للوجود العربي القومي والمصيري الواحد كما يؤمن الكثيرون، بل يعتقد العكس ,ذلك أنَّ الوجود القومي لا يتأمن إلا في إطار وحدوي وأن مشكل اللغة هو مسكل التخلف. ويقارن العروي هذه القضية الجوهرية بتجارب أخرى في العالم كاليابان والصين والهند. ويعلق الطاهر لبيب في مناقشته منطق العروي في هذا الجانب، فيقول إنه (منطق براغماتيكي واضح. والبراغماتيكية مقاربة من المقاربات الممكنة، ولكن مشكلتها أن حرصها على الجانب العلمي يفضي إلى نوع من التجريد وقد يكون إبراز مردودية اللغة وارتفاع ثمن التعريب دون إبراز الجانب الاجتماعي والسياق السياسي هو من قبيل التجريد)(١). وقد رأى خير الدين حسيب أنَّ العروي قد استبعد - هنا - اللغة والثقافة كمقوم من مقومات الوحدة العربية، ورتب على ذلك نتائج ومقولات كثيرة، ويطالبه بدارسة تجارب أخرى لشعوب أخرى كالتجربة اليابانية(٢).

أما بخصوص ثنائية الأصالة والمعاصرة، فإن العروي ينفي نفياً قاطعاً أنه شارك في نقاش مشكلتها، إنما طرح - بحسب رأيه - مشكلة مختلفة تماماً. إذن، كيف نفسر خطابه التاريخاني/النهضوي الذي عالجه نظيره محمد عابد الجابري ضمن تحليلاته النقدية لجوانب مهمة من (الأصالة والمعاصرة) نقداً ايديولوجياً، ومن ثم نقداً معرفياً تشخيصياً . . . ناهيك عن الحلقة الموضوعية التي يدور حولها ذلك (الخطاب)، أو تحوم فوقها أفكار العروي ضمن اتجاهات مختلفة من العصرنة الأوروبية. دعونا نتوقف قليلاً عند أحد الجوانب التي تطرق إليها بخصوص (التأورب) مثلا، يقول: (فالتأورب إذن ممكن بل حتمي وتجاوزه مطلب يخصنا كما يخص أوروبا ذاتها. الواقع هو أننا إلى حد الآن، وباستثناء كتابات ظرفية، لم نر مفكراً من كبار مفكري العالم الثالث نقد نقداً جذرياً للأدلوجة الأوروبية الأساسية

---

(١) انظر مداخلة الطاهر لبيب في: التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٤٥.

(٢) انظر مداخلة خير الدين حسيب في: م. ن، ص ٣٧٧.

أي العقلانية المطبقة على الطبيعة والإنسان والتاريخ)[١]. وعلينا أن نسأل: إذا كان التأورب لم يتمكن في واقعنا وتفكيرنا حتى اليوم من عمر معاصرتنا العربية الفتية، فكيف يرد صاحبنا حتمية التأورب وتجاوزه؟ ألا يعتقد أنه عاش على (حلم) طوباوي جميل؟ ثم ألم يبتعد الرجل في خطابه عن واقعه وأفقه في التربية والتفكير، وعن منطق التاريخ، وقد طغى عليه المطلق المضاد؟ فليس من المعقول أن يكتب في (الدفاع عن الماركسية التاريخانية) وفي نقد (الخصوصية) ومجتمعنا غارق في تراثه وقد تقدمت أوروبا عليه بقرون؟ كما أنه ليس من الصواب أن يتم تأكيد الدورالايجابي للمثقف التاريخاني، ويتناسى العروي مستلزمات البناء والتقدم العربيين للوصول إلى حالات جديدة قد تسبق دون شك أفكار أمم أخرى.

إنَّ المتغيرات الاستراتيجية اليوم بانحسار، أفكاراً وسياسات وايديولوجيات، على الساحة الأوروبية لصالح مرحلة جديدة، وأوضاع جديدة، ومصالح جديدة تضع جميعاً كتابات العروي في أزمة مؤدلجة، تفرز عنها إشكاليات متنوعة وخطيرة في المعرفة والتفكير المستقبلي، والممارسات الابستمولوجية، حالها كحال كتابات وأفكار وتنظيرات وايديولوجيات غيره على الساحة العربية خلال أربعة عقود كاملة من القرن العشرين. ولكن تبقى صفحات عديدة من آراء الرجل قابلة كي تعامل كأساس علمي ساهم في إثراء الثقافة العربية المعاصرة بما هو حيوي وجديد، وخصوصاً في مفاهيمه عن (الدولة) و(الحرية) و(الفكر التاريخي). أما بخصوص مذهبه في (التاريخانية) فدعونا نقول:

إنَّ حظوة (التاريخانية) في النمو الاجتماعي ليس كما وصفها صاحبها، وكونها إشعاعا ماموسا في كثير مما يصدر من كتب ودراسات، وإن هذا الإشعاع نقدي وفي مستوى قبول المنظومة نظريا، ولكن تحولها إلى مستوى التجريبية والممارسة الخلاقة بشكل فعلي لا يأتي من خلال (المنظار العروي) بالنظر والأسلوب والعمل لاستحضار الماضي الأوروبي، بل إنني أجد أن مزاوجتها بالرؤية المستقبلية

(١) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٦٨.

لاكتشاف القطائع، والعمل على بناء وعي عربي/مستقبلي/رؤيوي في المجتمع يسعى دوما في النمو وخلق البدائل؛ إنه هو الذي يكسبها المزيد من آليات العمل في مجتمع له خصوصياته أولا، وله تنوعه ومشاكله وتعددياته وتقاليده وإشكالياته السياسية المريرة. صحيح أن أولويات التاريخانية: ثبوت قوانين التطور التاريخي، ووحدة الاتجاه، وإمكانية اقتباس الثقافة، وإيجابية دور المثقف السياسي(١) . . . ولكن كل هذا وذاك، سيصطدم لا محالة مع الآليات الموروثة والتقاليد والرواسب التاريخية العنيدة، وبذلك يكون العروي قد فصل في نظرته بين المفاهيم التاريخانية وطبيعة المجتمع العربي المرتبط بماضيه قبل مستقبله، فهل يا ترى سينجح ب (توفيقيته) وهو القائل بأنَّ التاريخانية هي فهم الماضي فهماً عقلانياً، وهي الاستفادة من بناء معاصرة جديدة تتفق ومقياس المعاصرة المعايشة من خلال (منهج) نقدي، بل ويعقب قائلاً :(فما دام مقياس المعاصرة هو الاشتراكية فلا بد من الأخذ بها)(٢).

إنَّ الاعتماد على مرجعية الماضي الأوروبي سيدخل مجتمعنا العربي لا محالة في أطر مؤدلجة، أو تناقضات مؤشكلة وغير أحادية الجوانب نظراً لعدم التكافؤ التأريخي(٣) بين الجانبين، وهذا ما حدث على امتداد القرن العشرين، إذ خضع

---

(١) التفاصيل عن تفكيك النزعة التاريخانية عند: Werner Habermehi, Historizismus und Kritischer Rationalismus; Einwande gegen Poppers Kritik an comte Marx u. Platon Aiber Broschur Philosophie (Freiburg «Breisgau»; Munchen Aiber 1980) pp 56 - 91.

(٢) إنني أتسائل من باب تحصيل حاصل: ألا تتناقض هنا أفكار العروي زمانيا؟ الم تتصادم بعضها بالبعض الاخر ضمن المفاهيم العديدة التي عالجها ؟؟

(٣) إننا هنا كناقدين ومؤرخين لم نلتزم موقف كارل بوبر في نقده لـ(التاريخانية) (= البحث عن قوانين التاريخ)، وتمسكه بتاريخية التراث الجرماني، نظراً لإختلاف المجتمعين العربي والجرماني تاريخياً وتراثياً وسوسيولوجياً. . . ولكننا نعلل الإشكالية بالتحولات النهضوية التي يمرّ بها مجتمعنا العربي خلال هذا العصر، فلا يمكن له أن يكشغ بالسرعة الخارقة عن معنى التاريخ وتكامله من خلال عمليتين عميقتي الاقتران: التأريخية (= الأحداث والوقائع والتأريخانية) (= الظواهر والقوانين) في آن واحد . . . إن عليه أن يرتب تفكيره المستقبلي=

المجتمع العربي لعدة سيناريوهات غير متجانسة الفصول في التبعية المباشرة وغير المباشرة، اتساقا وتناقضا، لأفكار النهضة والدستورية والليبرالية والاشتراكية . . . الخ. ويتوضح اليوم جلياً أمام أعيننا حجم التبعية الصورية وغير المتافئة للمرجعية الأوروبية، وهي (التبعية) التي لم تستند إلى الوعي التاريخي لما سبق أوروبا المعاصرة (= أوروبا القرن العشرين) من تطورات تاريخية على امتداد القرون المتأخرة . . . إذن، ماذا يسبق تاريخانية العروي؟

إنَّ كل ما تقدم ذكره لا يمكن أن يتم إلا بعد أن تجد المنظومات الاجتماعية قطائعها العقلانية مع تاريخها المتنوع والغني هو الآخر. وإن تلك (القطائع) العقلانية سواء أكانت تاريخية أم معرفية، لا يمكنها أن تكون، إلا بعد فهم الذات وفهم الرواسب التاريخية وبقاياها المغروسة في الذهن والممارسات والتفكير، وما أنتجته على مدى مئة سنة ولما تزل تنتجه من مشاكل متنوعة وعديدة في المجتمع العربي وحياته الصعبة وهو يواجه عصراً جديداً، وعالماً جديداً يمر اليوم بمتغيرات ضخمة وهو على عتبة القرن الحادي والعشرين. إن مسؤولية المستقبل العربي رهينة بيد كل الأطراف والقوى والنخب والفئات والقطاعات، وحتى الأفراد، إذ لم ينحصر (العمل) (= بناء المستقبل) في جانب واحد، أو عند أبناء النخبة العربية الواعية فحسب. يقول العروي: (إذ كان لتجارب الأمم من مغزى، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختيارا لا رجعة فيه: المستقبل عوضا عن الماضي والواقع عن الوهم وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد إغراء وتنويم)[١].

إن هذا صحيح ولكن؟

هل الأمر منحصر بيد المفكرين؟ أي هل كان ولم يزل منحصرا بيد النخبة وفي

= أولاً ليغطي مساحاته التاريخية المتنوعة الخاصة بتكوينه أو تكوينات الأمم الأخرى، ومن ثم يكشف عن الظواهر ويستنبط القوانين . . . ويمارس تاريخانيته.

(١) العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة، ص ٢٢، وانظر في الكتاب نفسه: سعيد بن سعيد (النقد الايديولوجي وتحديث العقل: قراءة في كتاب الله العروي)، ص ٦١ - ٦٣.

أطرها أو مجالاتها الفعالة؟ ومن الذي يحدد مفاهيم (النخبة) العربية الصادقة والصريحة والجريئة والأمينة على مصالحها وعلى تاريخية الأمة وهي الوحيدة في الميدان؟ ومن الذي يحدد خطوات ومفاهيم وآراء وشعارات العشرات بل المئات من المثقفين بنخبهم الاقليمية والذي يدورون ويتحركون ضمن ما ترسمه لهم السلطات السياسية؟ ثم كيف يبنى (الفهم) الجديد في المجتمع العربي؟ هل ثمة إجابات واضحة عن هذه التساؤلات؟ إن الليبرالية العربية إذا لم تبن على أسس تاريخية قوية، تتسق فيها كل القيم الدستورية، ومفاهيم الدولة، وروح الحرية، فستكون مجردة من نظامها العملي والمبدئي في المجتمع، وستغدو (اليبرالوية) زائفة تختبئ وراءها كل الذيول التي أنتجها العرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وستضر المستقبل العربي وأجياله في قابل!

إن الأمر لم يقتصر، إذاً، على فعاليات (النخبة) التنظيرية، وكتاباتهم ومناقشاتهم وارائهم (أو حتى أرختتهم الحياة العربية)، بقدر ما يكمن الأمر في زراعة الوعي وتكون الأجيال الجديدة على أنماط تختلف عن الأنماط المتوارثة والتقليدية. إنني أرى أن المفاهيم الرؤيوية هي الأداة والوسيلة من أجل بناء مستقبل عربي مشرف، ولا يمكن العمل بهذه المفاهيم إلا من خلال الأساليب (البيداغوجية) (= التربية العقلانية) في خلف إنسان جديد. هذه (المفاهيم) يجب أن تجد نفسها في بيئة عربية موحدة بيداغوجيا وتتساوق جنباً إلى جنب مع التاليف النقدية والمفاضلة على أساس تكافؤ الفرص أمام الجميع بغرض الوصول إلى خلق مجتمع جديد له قطائعه مع الماضي ومشاكله وأوهامه؛ إضافة إلى خلق تقاليد مدينية سامية غير مستنسخة الواقع المعتم، ومتجاوزة الموروثات السلبية وخطاياها كالسكونيات والإنشائيات والمكررات والمبالغات والحماسيات والأنويات والنرجسيات والتواتريات والمغالطات والخطابيات والتواكليات والاستطرادات واللهجويات والعصبيات والطائفيات والعشائريات والأوتوقراطيات والبيروقراطيات والسلفويات والماضويات والتراجعيات. وهناك الخوف والبدونة والمثقفة واستهلاك الحياة والزمن والأمية والجهل واستعراض العضلات . . . الخ - كلها سلطويات ماضوية

موروثة أو متلاقحة ومستجدة على الصفحات والبيئات المدنية في الحواضر العربية العريقة.

إنَّ عدم اكتشاف المزيد من الظواهر والمشاكل التاريخية، ومحاولة فهمها ونقدها في مناخ ديمقراطي، وخلق البدائل العقلانية لها، سيعطي الفرصة، كما أعطاها سابقا وعلى مدى قرن كامل، أمام هيمنة وبقاء ورسوخ المزيد من (السلطويات) السوسيولوجية الإرثية الضارة كالتي بينت بعضا منها. وإن تلك الهيمنة ستزيد من وتيرة التناقضات في المجتمع العربي وضعفه وخوره، وخصوصا أنه اعتاد على شعارات ثنائية/ متقابلة كالأصالة والمعاصرة ومسميات شتى العقود أخرى من الزمن. وسيضر ذلك ذلك حتما بعمليات تكوين المستقبل العربي. إننا نتساءل: هل سيعيش المجتمع العربي خلال القرن القادم جملة من المشاكل الفكرية الضارة التي عاشها العرب خلال القرن العشرين؟ هل سيبقى العرب يصارعون أزمة التقدم والبناء التاريخي على أسس من التوفيقية الضحلة، فتجهض تجارب وعمليات، وهل سيبقون في إطار من التبعية الفكرية والايديويلوجية والفلسفية وفتموت ايديولوجيات وأفكار وتطبيقات وممارسات؟ وهل ستبقى الأفكار الحية والتنظيرات العقلانية بعيدة عن الفهم والطموحات، فتنزوي نخب وفئات وشخصيات دون الوصول إلى حد أدنى من فهم الذات؟ هل سيعجز العرب عن تحقيق الحد الأدنى من أهدافهم السامية، فتزداد حدة الأوهام وهول المتاهات، وغلبة التناقضات؟ هل سيبقى التفكير والممارسة العربية على أرضية منقسمة تشلغلها الصراعات، والكتابات المجدبة، والسياسات غير المعقلنة؟

إنَّ ما أريد قوله: إنَّ التاريخانية وغيرها من المذاهب الفكرية الحديثة، سوف لا تتلاقى مع طموحات المجتمع العربي إلا بعد أنْ يفهم ذاته وواقعه وتأريخه، اي بعد أن يمتلك وعيه وإرادته وقدراته ومنهجه في الحرية والتفكير، وهذا كله لا يوفره إلا إنسان جديد له قطائعه مع موروثاته الاجتماعية الصعبة، ومع مشاكل الماضي وأوهامه ورواسبه، إنسان لا تتوفُرالقدرة أمامه لاستيعاب الظواهر التاريخية وخلق بدائلها، إلا من خلال معالجاته النقدية لمختلف التراكيب والمفاهيم التي تتلاءم

وشخصيته المستقبلية، وأفقه الفكري الواسع في ترتيب العلاقات من أجل تشكيل ذهنية عربية فاعلة في التاريخ. ولا يقوم كل ذلك إلا من خلال منهج في الرؤية نحو المستقبل بعد فهم الماضي لا اجتراره، من أجل بناء حياة جديدة، وعند ذاك سيبلغ حياة جديدة، وعند ذاك سيبلغ القوم درجة العصر[(١)].

الثاني: الخطاب التأريخاني للتغيير والحداثة:

لذلك فإنَّ عبد الله العروي يطلق على منهجية مصطلح (التاريخانية) Al.Historicisme الذي يرجع أصلة إلى عام ١٩٣٧ باعتباره العقيدة التي تقول بان كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ. وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث، من خلال ارتباطها بالظروف، هذه (التاريخانية) كعقيدة ومنهج في الدراسات التاريخية. كان أوج الاهتمام بها أبان القرن التاسع عشر حيث ارتبط صعودها بانتشار الفلسفة الكونتية[(٢)]. ثم كان هذا المفهوم مدار نقاشات مستمرة إلى الحد الذي أصبح فية هذا المصطلح عصي على الاستخدام. ذلك لأنَّ معظم التعريفات التي أعطيت له كانت (ايديولوجية) حتى تلك المحاولات التي توقفت عند التحديد الشكلي له بهدف الدرس والتحليل، ولما كان التاريخ حقلاً لأختلاف المطامح وتنافس الدوافع البشرية، فأنَّة من الطبيعي، أنْ لم تتمكن من فك دلالاتة ورمزه بتوظيف تلك التحديدات الصورية التي لا تملك مضامين واقعية ملموسة، أي لا تحقق فصل جذري بين المستوى النقدي والمستوى الانطولوجي[(٣)].

---

(١) من المفيد جداً بعد قراءة هذه الدراسة، مراجعة الدراسة النقدية المعمقة التي كتبها: سعيد بن سعيد، «النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتابة عبد الله «العروي»، المستقبل العربي، السنة ٧، العدد: ٧٣ (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص: ٥٦ - ٧٢، رإجراء مقارنة بين التحليلات والمعالجات والاستنتاجات.

(٢) قاموس (روبير) نقلاً عن intellectuals arabes; Traditionalisme ou historicisme, texts A I, appui. serie philosophie) paris; Maspero، ١٩٧٤). هاشم صالح في: محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: ١٣٩.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص: ١١٧.

إنَّ (التاريخانية) تقر علناً بفرضيات فلسفية وايديولوجية بغية التوسيع لأفكار دينية وقيم اخلاقية أو سياسية وحتى ثقافية، ومحاولة تأصيلها من خلال توجية التاريخ لخط مستقيم ومتواصل من ضمن ماينطوي علية كشيء أو رؤية للتاريخ: التقدم المتدرج (مع الزمن). أنطلاقا من أصل «بدائي» (ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر إلا باستمرار وهذا هو موقف الفلسفة الوضعية(١).

وللتحليل (التاريخاني) هناك عدة معطيات أولية تسير، بكيفيات واعية أو لا واعية عبارة عن فرضيات وموضوعات، وهذه هي:

١ - وجود مرحلة متقدمة في تطور التاريخ، بالنسبة لظروف مجتمعة الأصلي.

٢ - وجود وحدة سياق ووحدة سير في التاريخ.

٣ - سطحية التاريخ (اى تقدم التاريخ على سطح واحد أو في بعد واحد).

٤ - أمكانية الطفرة في التاريخ(٢).

أما (التاريخانية) الماركسية فلا تعد مرحلة تاريخية من تطور الفكر الماركسي بحسب ما يرى العروي، بل هي متجددة دائماً ومتطورة وفي أربع مقومات هي:

ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).

وحدة الاتجاة (الماضي والمستقبل).

أمكانية اقتباس الثقافية (وحدة الجنس).

ايجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة، وأقتصاد الزمان)(٣).

وتبعاً للعروى فأنَّ الماركسية مفهومة على ضوء العقل الشمولي. وهو بذلك يعتبرها متعّرفة بالتاريخ باعتباره هو تاريخ الإنسانية المعاقة لا حينما ترفض بكيفية

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص: ١١٧.
(٢) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ص: ١٨٩.
(٣) العروي: م. ن، ص: ٢٢٦ - ٢٢٧.

عمياء طبعاً بل عندما تقبل أنْ تتجة وجهة التقدم البديهي في طريق سيرها الذي يتم بالخضوع للفكر التاريخي ومقوماتة التي تحدد في:

١ - ضرورة الحقيقة.

٢ - ايجابية الحدث التاريخي.

٣ - مسؤولية الافراد (بمعنى أنَّ الفرد هو صانع التاريخ)(١).

ويرى العروي أنَّ الماركسية في تأولها (التاريخاني) تعد أفضل مدخل وأحسن مدرسة للفكر (التاريخي) يمكن أنْ يجدها العرب اليوم. لأنَّ الفكر (التاريخاني) هو الذي يحرر المرء من الاوهام ويوجهه نحو الواقع والانجاز(٢). وكذلك هو مقياس المعاصرة، أنَّ الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى ماركسية (تاريخانية) تتوحد في مجالها الثقافي نواة حركة تحديثية جدية في المجتمع العربي(٣). فالماركسية الموضوعية كما يرى العروي هي الاكثر ملائمة لمتطلبات الواقع العربي وأنَّ الإيديولوجيا العربية المعاصرة تنتهي باعتماد الماركسية ،عن طريق التعليل المجرد ولكن على اساس منطلق المنفعة(٤).

إنَّ العروي يعتقد بضرورة مرور العرب بمرحلة (التاريخانية) أي كتابة التاريخ بشكل قومي ووطني ومركزي كما حدث في أوروبا أبان تشكل القوميات في القرن التاسع عشر وحتى مطلع هذا القرن(٥).

وهناك رأي يقول بان منطق منهجية العروي يقوم على العالمية أي الأخذ من الثقافات المغايرة فلا ننظر للعروي من منطق الهوية الذي وضعة فية بعض الباحثين(٦) بل من منطق حضاري، أي كونية الحضارة لدية، وأنَّ القطيعة وليس الاستمرارية هي

(١) عبد الله العروي: العرب والفكر التأريخي، ص: ٢٢٦.
(٢) العروي: م. ن: ص: ٢٢٧.
(٣) العروي: العرب والفكر التأريخي، ص: ٧٠.
(٤) م. ن، ص: ٦٥ - ٦٩.
(٥) محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص: ١٣٩.
(٦) ينظر: عبد السلام عبد العال: الفكر الفلسفي في المغرب، ص: ٢٣٢.

محور هذه المنهجية. وهذا مايميز جدة وتميز هذه المنهجية[١]. لكن في الحقيقة أنَّ العروي يرد التاريخ إلى شمولية ميتافيزقية، نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والارادة كما لو أنَّ (عامل التاريخ) عقل مطلق قادر أنْ يسيطر على المصير[٢] والأمر في (التاريخانية) يتعلق بمنهج تكنيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والاصول والتأثيرات والاحداث من كل نوع[٣].

وبالتالي فإنَّ الرأي الذي يقول بأنَّ العروي يقول بالقطيعة التاريخية غير مقبول فالتاريخ عنده هو النظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع على مجموعة حوادث الماضي[٤]، أنها نوع من فلسفة المتصل التاريخي التي فوضت طروحاتها مدرسة الحوليات الفرنسية والمنهجية الحفرية لاحقاً.

العروي يحاول (بتاريخانيته) تجاوز كل من الشرق والغرب بمرجعية يراها جديدة ولا يغير من الأمر شيئاً إذا كانت غربية المنشأ، حيث لا بد من اعتماد الماركسيه (التاريخانية) لا الماركسية التي وصلت إلينا من أوربا كماركسية ليبرالية أو ايديولوجيا حيث هذه لا تفعل إلا بفصلنا عن وضعنا[٥] ويربط العروي الماركسية بالتاريخانية، وهذه باستيعاب الثقافة (الليبرالية)، وكذلك لا بد من المرور بمرحلة النقد الإيديولوجيا حتى نتخطى الفجوة بين العمومية الفارغة والخصوصية الدقيقة بشيء من التطلع والاستشراق[٦].

---

(١) محمد علي الكبيسي: النموذج في الفكر العربي المعاصر، مجلة دراسات عربية، العدد: ٥ ١٩٨٨، ص: ٩٧.

(٢) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، ص: ١٩.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي، ص: ١٢٣.

(٤) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص: ٨٤.

(٥) الكبيسي: النموذج ينقل عن العروي: أزمة المثقفين العرب نزعة تراثوية أم تأريخة، باريس ما سبيرو ١٩٧٤، ص: ٣٢.

(٦) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص: ٧٤ - ٧٦.

فالعروي يريد أنْ يغير التاريخ اساساً بقانون المتصل والا ستمرارية، لكنه يغفل. إنَّ هذا يتيح لحركة المنفصل واللاامتماثل أنْ تشرب فتكون هناك خسارة لا تعوض في عنصر الكائن التاريخي. هذا المأزق النظري المأسور في الميتافيزقيا هو الذي جعله قريبا من الماركسية غير أنَّ الماركسية في أحدث اشكالها الاكثر صرامة ترفض تاريخانية الفكر الليبرالى (القرن الثامن عشر الاوربي) التي أوجدت بدائل تحل محل مطلقات التعالم رغم التحول الإيديولوجي[١].

تريد هذه التاريخوية أن تعيد التفكير في (الوعي التاريخي) بالنسبة إلى الايديولوجية العربية مؤكدة على معنى الاستمرارية التاريخية، وعلى الدور الموجه للحقبة ذات الزمن الطويل، حتى يمكن اعادة تخلفنا الثقافي إلى مجال تاريخي كلي[٢].

لكننا نجد أنفسنا غير ملزمين باتباع المسيرة ذاتها ونجتاز من جديد المراحل التي اجتازها الغرب. لا بد أنْ ننطلق مباشرة وآنيا من الموجود. من القائم هنا كمسألة. إنَّ التوسير مثلا يدعي التأريخ وصراع الطبقات بلا باعث ولا غائية لقد غير موقف الماركسية النظري، دفعة واحدة وفي تجاوز هذين النوعين من (التأريخانية). والواقع أنَّ عمل العروي يبقى معلقاً بينهما[٣].

يلاحظ عبد الله العروي أنَّ «الحداثة [صارت] تكتسح كل المجالات»، وأنَّ «لا أحد [صار] بمكنته أن يوقفها»، وذلك بحيث أخذت هي تنتقل انتقالاً من (المعمل) إلى (المدرسة) إلى (الأسرة) فإلى (الروح) نفسها، واستحالت هي تغزو في لحظات مختلفة وبإيقاعات متباينة مختلف دوائر المجتمع بلا استثناء ومن غير انقطاع. إذ كان الشأن في آلية التحديث. أنْ تنهض على ضرب من (التنميط) و(التوحيد) وألا تترك للتفرد والتوحيد منفلتا. فحقيقة الحداثة، أن هي وقف على أمرها، أنها نزع لمختلف (الميزات) التي تحتمي بها الأمم وتسييل وإذابة. وبما أنَّ دوما ثمة من يسعى إلى

(١) الخطيبي: النقد المزدوج، ص: ١٩.
(٢) الخطيبي: م. ن، ص: ١٩.
(٣) الخطيبي: م. ن، ص: ١٩.

(التميز) فإنه لا محالة (بتمرد) ولذلك فإنه (ستوجد دوما حركة، تقوى أو تضعف وتشتد أو ترفق، تقوم ضد سيرورة [الحداثة] متهمة إياها بالافتقاد إلى الحس الإنساني). فلسنا بأول أمة تواجه موجة الحداثة العاتية العارمة. فمثلما الوجد في الغرب نفسه. موطن مولد الحداثة. المعتقد في هذه السيرورة التأريخية والمنتقد، فكذلك الوجد عندنا نحن أيضاً دعاة الحداثة ونقادها، لا تميز لنا في هذا المجال ولا تفرد.

وقد اختار العروي منذ البداية اختياره المبدئي: جعل هو من (تحديث الفكر والمجتمع العربيين) مشروعه الفكري الأول بامتياز، مفضلاً بذلك أنْ يتحدث عن المصدر الفعلي (التحديث) أكثر مما فضل هو المصدر الاسمي (الحداثة).

وخلاصة القول لا توجد أي ضرورة أو حتمية تقول لكي نحقق حداثتنا لا بد أنْ نرجع إلى نقطة معينة في التأريخ الأوروبي ثم نسلك المسار نفسه، بل يمكننا أنْ ندخل إلى الحداثة فوراً. وكذلك ما يقوّض (تأريخانية) العروي هو خلطها بين (الآخر) و(الغير) بين الأنثروبولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف بين التأريخي والتاريخي اضافة إلى ذلك نجد أراءه حول الواقع العربي تتساقط من تلقاء نفسها ومثال على ذلك تجده يقول: «منذ ثلاثة أرباع القرن يطرح العرب على أنفسهم سؤالا وحيداً واحداً: من الآخر، ومن أنا»[(١)]. إنَّ هذا القول يلغي البعد التأريخي لحقيقة السؤال ذاته، لأنه سؤال لا ينفك بطرح وباستمرار من قبل فكر الوجود، لكن العروي يغيب هذا السؤال الجوهري عن الوجود، لكن العروي يغيّب هذا السؤال الجوهري عن الوجود والموجود. المؤتلف والمختلف كما يطرح في الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية. إنَّ ايديولوجية العروي منهارة في أساسها ولا قيمة لها[(٢)].

أما بخصوص التراث فهو يعني عند العروي مجموعة الاشكال الكلامية والسلوكية التي انحدرت إلينا من الاجيال السابقة وفي نطاقه يطمس التعاقب الزمني

---

(١) الخطيبي: النقد المزدوج، ص: ٢٠ ينقل العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة.
(٢) الخطيبي: م. ن، ص: ٢٠.

والتمايز الاجتماعي(١)، حيث أنْ ربطنا بالتراث العربي الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا في جميع الميادين وأنَّ الاستمرار الثقافي ما هو إلا خدعة وسراب فقراءتنا للمؤلفين القدامى لا تؤدي إلا إلى عدم رؤية الانفصام الواقعي لأنَّ الذهن يكون مفصولاً عن واقعه متخلفا عنه بسبب اعتبارنا الوفاء للاصول حقيقة واقعية مع أنَّه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة(٢). فالانبعاث لا يعني احياء انجازات الماضي بقدر ما يعني استعادة العرب للمركز الحضاري الذياحتلوه فيما سبق بين الأمم ومع ذالك لا ينبغي أنْ نرى انجازات الحاضر انجازات الماضي. فالعروي يعتقد إنَّ الثقافة العربية المطلوبة ستكون بالطبع متشابهة للثقافة القديمة من جوانب شتى، لكنها ستكون بالطبع خالدة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة. وهذه نظرة للثقافة والتقليد لا تنبع من داخل التقليد. إنَّها تستقل عنه لتعود إليه ثم تحكم عليه وتستغل فهي نظرة خارجية موضوعية تستخدم منظور التأريخ عنصراً معرفياً وأساساً لتكوين المناهج العلمية(٣).

إنَّ منطلق الثقافة العربية وفق منهج العروي، إذا. هو البنية المشتركة لكن منظومة تعبيرية الظاهرة تجربتها في اللغة والسلوك والخيال، والمجتمع، هذا المنهج التعبيري يدلل على التأويل والاختيار. فنكون أمام ضرورة التمييز بين منطق الثقافة وبين الأعمال الثقافية التي لا تعد إلا موروث جامد في حين أنَّ المنطلق يدل على الاختيار والتطور، التراث يشير إلى المعطى الجامد الابدي أما منطق الثقافة فيدرس التراث يتلقاه العرب اليوم فيكشف عن ميزات حقيقتهم التأريخية(٤).

ولا يستطيع عرب اليوم أنْ يقولوا أنَّ لهم حضارة وثقافة بالمعنى الدقيق إلا إذا كانت انجازات اليوم في مستوى انجازات الأمس، وفي الوقت ذاته متميزة عن انجازات الأمس وبالتخصيص الأوروبية التي تدعي الكونية. فربط الاصالة

(١) العروي: ثقافتنا في ضوء التأريخ، ص: ١٩٢.
(٢) العروي: العرب والفكر التأريخي، ص: ٦٣.
(٣) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص: ١٩٦.
(٤) العروي: م. ن، ص: ١٩٦.

بانجازات الأمس يشير إلى تأريخ بائد، وكذلك الربط بانجازات حالية تكون كلاما فارغاً لأنَّ ثقافتنا الحالية مقتبسة في معظم مظاهرها. والحل المعقول هو أنْ نربط الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلا. فتكون الاصالة عبارة عن المشروع الثقافي(١).

ولذلك يؤكد العروي على أنَّ مفهوم الاصالة غير مستقر، يرمز إلى الدين مرة ومرة إلى الثقافة، يشير مرة إلى واقع انثوبولوجي ومرة إلى اختيار تأريخي، أنَّه السؤال حول الاصالة لا يتعلق بمفهومها وشرعية الدعوى إليها، بل يدور بالاحرى حول من له مصلحة في نشرها، وكيف يفهم الاصالة ويستغلها؟(٢). ولكن في الوقت نفسه يدرك العروي أنَّ البعض يعطي لكلمة الاصالة مفهوم الانبعاث إلى حد أنَّ المفهومين يصبحان متناقضين، وذلك لظهور طرفين احداه ما يركّز على الاصالة والآخر على الانبعاث عن طريق الاغتراب. وما هو مهم بالنسبة لنا هل التناقض الحاصل بين الطرفين ناتج عن اختلافات مصلحية فقط، أم هو تعبير عن مفارقة تأريخية تكمن في صلب مفهوم الانبعاث بوصفه مشروعاً انسانيا عاما. أي هل مسألة الانبعاث تؤدي بالضرورة إلى التناقض بين الاصالة والمعاصرة(٣).

وبناء على كل ما تقدم نلاحظ أنَّ العروي، يذهب إلى أننا إذا فهمنا الاصالة بكيفية مطلقة بأنها تعنيأنْ يضاهي أهل اليوم أهل الأمس نجد فيها نوع من التعجيز الذي يولد المحافظة على الأوضاع الفكرية السائدة وتكون الاصالة وسيلة لرفض الاقتباس من الخارج والحوار معه حتى يمكن المحافظة على التشكيلة الاجتماعية القائمة. وأما أصحاب الموقف المعاض فيدعون إلى تقليد الغرب والأخذ من حضارته بهدف الخروج من وضعنا البائس. وهكذا يوجد على الساحة الثقافية اليوم طرفان يتفقان في الهدف ويفترقان في الغاية(٤). وهذا التعارض بين الطرفين يوجب

(١) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص: ١٩٩.
(٢) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص: ٣٢، ص: ٣٩.
(٣) العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص: ١٩٩ - ٢٠٠.
(٤) العروي: م. ن، ص: ٢٠٠ - ٢٠٢.

علينا النقد المفهومي حتى يمكن ادراك الاختيار الذي يمثل الخطوة الحاسمة لتحقيق قفزة نوعية تجعل منه مجتمعنا تاريخيا وبوعي تأريخي حتى يمكن تجاوز هذه المفارقة بعملية جدلية مرتبطة بالتأريخ الوقائعي نفسه(١).

ولكي نعيد تقويم العروي نلاحظ أنّه يؤسس خطاب السؤال من خلال قضية مشروعة تدور حول اشكالية: لماذا لم نجسد العقل عندنا في نظام اجتماعي نوظف في ذلك أدوات معرفية ومفاهيم رئيسية موجهة لخدمة قضايا (الديمقراطية) و(التغيير) بطريقة منهجية ذات دلالة قوية على الفعالية والاصرار على النقد والتأويل ومحاولة اقناعها على أنّ واقعنا ليس الحاضر وأنما المستقبل(٢)، فمشكلة التأخر تجد حلها في المسار الذي هو عنده، أوروبا عصر الأنوار(٣)، لأنَّ منهجية العروي ترفض الفصل بين الغرب والشرق(٤). وكذلك نجد العروي يحاول فهم الاحداث في مضمونها التأريخي والاجتماعي من خلال تأكيده على ضرورة تحقيق وحدة الاتجاه التأريخي وبالقول بأنَّ لكل شيء معنى، لهذا وجب استيعاب مفهوم التأريخ لتجاوز تأخرنا الثقافي(٥)، ونقيم دولتنا المعاصرة التي توحد بين المجتمع المدني والدولة(٦)، هذه (التأريخانية) تنير المستقبل أكثر ما تنير الماضي، فتكون الرد على دعوات تأصيل التراث. فالذي يخرجنا من تخلفنا هي العلاقة العقلانية المرتكزة على دولة معاصرة ليبرالية تربطنا مع عصر الأنوار(٧).

نجد أنَّ الاستمرارية عند العروي ليست استمرارية مع الماضي التراثي ولكن أستمرارية مع ماضي آخر هو(٨).

(١) العروي: ثقافتنا في ضوء التأريخ، ص: ٢٠٤.
(٢) الكبيسي: النموذج، ص: ٩٧.
(٣) الكبيسي: ص: ٩٧ ينقل عن العروي: أزمة المثقفين العرب، ص: ١٢٣.
(٤) الكبيسي: م. ن: ص: ٢٠٦ - ٢٠٨.
(٥) الكبيسي: م. ن، ص: ٩٥.
(٦) العروي: مفهوم الدولة، ص: ١٥١.
(٧) الكبيسي: النموذج في الفكر العربي المعاصر، ص: ١٠٤.
(٨) العروي: العرب والفكر التأريخي، ص: ٨٤.

الباب الثاني

تطوّر القراءة المنهجيّة للتراث

التمهيد / الفصل الأول: التأويل الماركسي إسلامي: طيب تيزيني

المبحث الأول: المنظور الجدلي التاريخي للتراث

المبحث الثاني: الموقع البنائي البديل للنظرية التراثية

المبحث الثالث: التراث والفلسفة وأشكالية الأصالة والمعاصرة

الفصل الثاني: التأويل الفلسفي إسلامي: حسن حنفي

المبحث الأول: الرؤية المنهجية الوصفية

المبحث الثاني: مقال إعادة التأسيس لتجديد التراث

الفصل الثالث: الاتجاه البنيوي لتكوين العقل العربي

التمهيد / الفصل الثالث: الاتجاه النبوي لتكوين العقل العربي

المبحث الاول: إشكالية المنهج وتوظيف المفاهيم في قراءة التراث

المقصد الأول: خطوات الدرس المنهجي

المقصد الثاني: العملية الاجرائية للمفاهيم في تشريح النص التراثي

المبحث الثاني: أحكام المنهج لتصنيف الموروث الفلسفي العربي الإسلامي

المقصد الأول: أشكالية فلاسفة المشرق العربي

المقصد الثاني: مشروع قراءة جديدة لفلاسفة المغرب العربي

المبحث الثالث: الأنظمة البنائية للعقل العربي

المقصد الأول: النظام المعرفي البياني

المقصد الثاني: النظام المعرفي العرفاني

المقصد الثالث: النظام المعرفي البرهاني

الباب الثاني
تطور القراءة المنهجية للتراث

التمهيد

إنَّ كل حديث ممكن حول قراءة التراث وتأويله لا بد أن يتجه إلى منطلقات وأسس هذا التأويل. وفي هكذا توجه تبرز الشروط والمحددات التي تعطي التأويل وجهته لأنها المنهجية المستخدمة لتحقيق فعل القراءة وإقامة التأويل. وهنا لا بد للحديث أنْ يعين المنهجية المتبناة في قراءة التراث والنظر إلى قيمتها التطبيقية من خلال فعالية مفاهيمها الإجرائية. خصوصاً عندما تحصل عملية الاستعارة والنقل لهذه المفاهيم من مجال فكري إلى آخر ومن بيئة ثقافية إلى أخرى. لأن نقل المفهوم برسمه فقه ومحاولة تطبيقية هكذا يقوض فعاليته في الاستعمال المنهجي. حيث لا ينفي المفهوم وبرز قصورة التحليلي.

لذا جاء هذا الباب يقرأ بعض تلك المنهجيات في تأويلاتها للتراث من خلال نموذج تم اختياره لأسباب معرفية تخص طبيعة النتاج الفكري والعلاقة الظاهرة بسبب آراء الانتساب المنهجي ومديات حدود التطقيق.

فكان حديثنا عن المنظار الجدلي التأريخي للتراث الذي يقدمه طيب تيزيني من خلال الفصل الأول التأويل الماركسي إسلامي. ثم جاء الفصل الثاني مشيراً إلى المقال الوصفي الجديد لتجديد التراث عند حسن حنفي في اتجاه الرؤيا السلفي الإسلامي.

أما محاولة الجابري استدعت إلى اهتماماً خاصاً منا. فأفردنا لها فصلاً،

وبالإضافة إلى كل ما تقدم ممثلاً للاتجاه البنيوي للعقل العربي، نلاحظ أنها المحاولة الأولى في تأريخ الفكر والثقافة العربية الحديثة والمعاصرة والتي قامت بنقد آلية تفكير العقل العربي، نقد اداة الانتاج قبل النظر في المنتوج وتصنيف التراث. وكذلك القدرة الشاملة التي تميز بها الجابري في فحص التراث وتأريخية العقل العربي. ووفق هذين المنظورين خرجنا بقراءة تأويلية للتراث، بأمتياز أعطت من خلال تطبيقاته المنهجية للمقروء معنى، أنها تحديد التأويل.

الفصل الأول

التأويل الماركسي - الإسلامي

طيب تيزيني

تمهيد

إنَّ دراسة التأويل الماركسي الإسلامي يعد بحق حدثاً هاماً في مجال البحوث التراثية، خاصة إذا كان مقروناً بشخصية تعد رائدة في هذا المجال ألا وهي شخصية وفكر الطيب تيزيني، والسبب في هذا الاختيار، ذلك لأنَّه يتناول التراث الفلسفي الإسلامي من زاوية منهجية يستحق البحث والمناقشة، ولأنّه يتناول أيضاً التراث الفلسفي الإسلامي من زاوية تدخل الميدان حديثاً، وتعتمد المنهج الماركسي العلمي أساساً للبحث، وهي في الواقع دراسة جديدة تعد نتاجاً فكرياً حديثاً في مجال البحوث التراثية، ولم يطرح من قبلها سوى دراسة حسين مروة، والتي بدورها تعتبر مكملة لدراسة الطيب تيزيني. لكن تيزيني جاء شاملاً وموسوعياً في عمله الذي كان ولا يزال مثار جدل ونقاش مستمرين. هذه بعض الجوانب التي دفعتنا إلى اختيار هذه الشخصية في هذا الفصل. وثمة اعتبارات أخرى، فالغلبية من طلاب الفلسفة، يتجهون في دراساتهم الفلسفية الجامعية إلى التراث الفلسفي الإسلامي في جوانبه المثالية والغيبية، ونعتقد أنَّ في هذا تقصيراً واضحاً في مناهج الدراسات الجامعية. ولا يخرج من هذا الاطار المنهج المعد لتدريس مادة الفلسفة العربية في مرحلة التعليم الثانوي اللبناني على وجه الخصوص. فالمادة الفلسفية المطلوب تعليمها أي تأريخ الفلسفة العربية، هي في الواقع مادة مثالية لا صلة لها بالواقع الاجتماعي والتأريخي، وتحديداً المجتمع الإسلامي الوسيط الذي ظهر فيه وعبره الفكر الفلسفي الإسلامي. وهذا بالضبط ما يطرحه تيزيني في مشروع رؤية جديدة للفكر

العربي، حيث يرى أنَّ الممارسة الأسلوبية التي تنظر إلى تأريخ التطور الفكري البشري، في هذا المجتمع أو ذاك، من زاوية تسلسل تأريخ الأشخاص، أو تسلسل أفكارهم نجدها كظاهرة عامة في مؤلفات معظم مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية المحدثين. وإذا كنا نوافق تيزيني على أنَّ معظم الباحثين والمحدثين، قد نظروا إلى التراث من زاويته المثالية وبمعزل عن أصوله الاجتماعية والتأريخية، فذلك لا يعني أننا نوافقه على الجانب الآخر من المسألة، وهو أنَّ النظرة العلمية إلى التراث، والتي تعتمد المنهجية الماركسية، هي البديل لهذه النظرات المثالية واللاتأريخية السابقة، وليس من بديل آخر غيرها يستطيع أنْ يجدد النظرة إلى التراث.

المهم أننا سوف نحاول من خلال هذا الفصل أنْ نجد الجواب عن سؤال أساسي في نظرنا، وهو: هل أنَّ النظرة الجديدة إلى التراث الإسلامي التي يطرحها طيب تيزيني أستناداً إلى المنهجية الماركسية، هي وحدها القادرة على تجديد النظر إلى التراث وجعله أكثر حياة واستمرارية في الحاضر من جهة، وأكثر أرتباطاً بتأريخه الوسيط من جهة ثانية، أم أننا بحاجة إلى منهجية أخرى أكثر أعتدالاً وتحرراً من قيود المنهجية الملتزمة أيديولوجيا(١).

✍ **ومن الأهداف التي ترسمها أمامنا عبر هذا البحث، الأجابة عن سؤال أساسي آخر وهو:**

هل أنَّ المنهج الماركسي (المادي التأريخي) يعد منهجاً صالحاً لدراسة التراث الإسلامي؟ وكذلك نريد أنْ نبحث ونتأكد من هذه الصورة الجديدة التي يرسمها تيزيني إلى التراث، أي محاولة ابراز الجوانب المادية والعقلانية المطموسة فيه. تساعدنا في تجديد النظرة إلى تراثنا الفكري؟ ونود التدقيق في مدى الصلة بين تراثنا الفكري والفلسفي من جهة، وبين الصراع الطبقي والايديولوجي المعاصر من جهة أخرى، وهي العلاقة التي يلح تيزيني في طرحها وأقامتها. بحيث يحق لنا التساؤل

(١) هذه النتيجة التي يقررها تيزيني في مقدمة كتابه (راجع ص: ٢٩- ٣٠ بحاجة إلى مزيد من التدقيق والنقاش، ولكننا الآن لن ندخل في تفصيلات المسألة لأننا سنعود إليها فيما بعد..

حول امكانية تحميل التراث وادخاله في مجرى الصراعات الفكرية والسياسية التي تشهدها الساحة العربية والإسلامية في الحقبة المعاصرة.

وأخيراً نذكر في هذا السياق أنَّ التصورات الماركسية قد شكلت العمود النظري لإشكالية التنوير العربي في السنوات الثلاثين الأخيرة: إذ وجد الخطاب التحديثي العربي في الماركسية المنهج المكتمل المفقود، والنظرية (العلمية) الحقّة، والتعبير الجلي عن حركية التأريخ وفتاح معقوليته؛ كما وجد فيها ايديولوجيا كفاح ذات طاقة تعبوية وتنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب (الماضي) و(صناعة المستقبل) في مأمن من تهمة التغريب التي أصبحت مخصصة للغرب الرأسمالي وليبراليته (الفاسدة). وهكذا تحقق دمج طوباوية التقدم بالطموح الوضعي، وهما مقولتان متلازمتان – كما يقول هابرماس – إذ لا بد من للتصور العلموي من أنْ يستند إلى مفهوم تقدمي لمسار المعرفة يقصي من دائرة الشرعية النظرية كل التعبيرات غير العلمية كـ(ميتافيزيقا خالية من المعنى) بحسب التعبير الوضعي أو «إيديولوجيا زائفة»، بحسب التعبير الماركسي(١).

انطلق إذن اليسار العربي من الإحساس بأنَّ (الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأنَّ محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفّيت)(٢).

لذلك سنحاول في هذا الفصل معالجة كل هذه الاشكاليات ونقدها وايجاد الحلول الفلسفية والفكرية وفق المنهجية الحديثة المبحث الأول:

أولاً: المنظور الجدلي التأريخي للتراث

تشغل القضايا النظرية حيزاً كبيراً في المناقشات، التي تدور اليوم على الساحة العربية حول التراث، سواء فيما يخص التأريخ له، أم تحديد موقعه في حياتنا

(١) Jurgen Habermas, Connaissane et interet, traduit de lallemand par Gerard Clemencon, preface de Jean - Rene Ladmiral, collection bibliotheque de philosophie (paris: Gallimard, ١٩٧٩p .١٠١

(٢) ياسين الحافظ: الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، ص: ٢٧٦.

المعاصرة. وقد شهد العقدان الأخيرأن ظهور عدد من الدراسات، التي تنظر إلى تراثنا الفكري، من زاوية غير مألوفة في وطننا العربي من قبل، من منظور المادية التأريخية(١). وكان من الطبيعي أنَّ هذا اللون الجديد من الدراسات التراثية قد أثار، ولا يزال يثير، جدلاً واسعاً، برزت فيه، في المقام الأول، مسألة المنهجية المعتمدة في البحث. وإذا كان الحوار بين أنصار المادية - التأريخية أو القريبين منها قد دار أساساً حول كيفية فهم المباديء المنهجية النظرية وصعوبات التطبيق العملي لها، فإنَّ النقاش بين هؤلاء وبين الآخذين بالمنهجيات الأخرى قد انصبّ بصورة رئيسية على قضية صلاحية المنهج المادي - التأريخي نفسه، وعلى مدى خصوبته في الدراسات التراثية.

وقد بينت هذه الحورات والنقاشات وجود اجتهادات مختلفة في اطار المنهجية الواحدة، وأنّه على طريق تطبيق المنهجية المادية - التأريخية - كأي منهجية أخرى - تنهض صعوبات، لا يستهان بها. كما كشفت، في الوقت ذاته، عن أنَّ لدى العديد من ممثلي المنهجيات الأخرى تصورات ناقصة، حتى وخاطئة ومشوّهة أحياناً عن المنهجية المادية - التأريخية - في دراسة التراث، وبخاصة عن موضوعة حزبية الفلسفة. فقد راح هؤلاء يلومون أنصار هذه المنهجية لأنهم يقومون بسحب (قسري) لثنائية (المادية - المثالية) على المذاهب الفلسفية القديمة وضمناً على الفكر العربي - الإسلامي في العصر الوسيط، وأنهم يقومون بموازاة (تعسفية) بين هذه الثنائية على الصعيد الفلسفي النظري وبين ثنائية (تقدمية - رجعية) على الصعيد الاجتماعي - السياسي، فيذهبون إلى أنَّ المادية كانت عموماً تعبّر عن تطلعات الفئات الطليعية والثورية وكانت المثالية، كقاعدة، تعكس مصالح القوى المحافظة. ولذا رأينا تسليط بعض الضوء على جواهر مبدأ حزبية الفلسفة، وتبيان ما يلحقه أحياناً من ابتذال وسوء فهم، وايضاح مكانته في المنهجية المادية- التأريخية باعتباره لا يمثل إلاّ زاوية من زوايا عدة متكاملة، بحيث أنَّ التركيز أو الاقتصار على هذه الزاوية دون غيرها انتزاعها من نسقها العام، وبالتالي تشويهها. وسنحاول في أثناء ذلك، تبيان

(١) كأعمال طيب تيزيني وحسين مروة وأميل توما وهادي العلوي وغيرهم . . .

أنَّ المباديء الأساسية للمنهجية المادية - التأريخية في دراسة التراث الفلسفي هي حصيلة تطور الفكر الفلسفي ذاته، فجاءت امتداد لما طرحته المذاهب السالفة، وبينها (المثالية المطلقة) الهيغلية، ولم تكن موضوعات استحدثتها الماركسية وفرضتها على التأريخ.

ومنذ ما يقرب العشرين سنة حاول جميل صليبا أنْ يقدم جدولاً احصائياً عاماً للفكر الفلسفي العربي في القرن الحالي، وقد بدا أنَّه يمكن أنْ نميز في ذلك الفكر بين سبعة اتجاهات رئيسية[١]. وبعد ذلك التأريخ ببضع سنوات قدم ناصيف نصار جملة (ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة)[٢] عقَّب فيها على محاولة صليبا المشار إليها فلاحظ أنَّ (لهذا التصنيف قيمة تأريخية ووصفية جدلية، فهو يظهر أنَّ الفكر الفلسفي في العالم العربي الحديث غني ومتنوع، وأنَّه على صلة مباشرة مع التيارات الكبرى للفلسفة الغربية)[٣]. بل أنَّه سجل مباشرة بأنَّ التصنيف المذكور (ليس شاملاً ولا نقدياً بما فيه الكفاية فقد كانت تلزم الاشارة، من جهة أولى، إلى تيار الفكر القومي والاشارة، من جهة ثانية، إلى الأهمية التأريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات ثم يستخلص بقدر الامكان الدلالة التأريخية والفلسفية لأكثر تلك التيارات تمثيلية). ولعله في استطاعتنا أنْ نضيف مثلاً بأنَّ صليبا لم يدرج الاتجاه الماركسي في جدوله، أو أنَّه يتعين أنْ نتحدث اليوم عن الاتجاه البنيوي أو الضعيف للتحليل النفساني وما شابه هذا، وأنَّ المشكل لا يبدو لنا كذلك في الواقع. فأولاً عندما نتحدث عن التيار المادي. فإنهَّ لا يحمل في حد ذاته، لأنَّ

(١) ينظر: جميل صليبا، «الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة»، في: فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، محرر، الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني، ١٩٦٦، في الجامعة الأميركية في بيروت، منشورات العيد المئوي (بيروت: الجامعة الاميركية، ١٩٦٧). ١٩٦٦، في الجامعة الأميركية في بيروت، منشورات العيد المئوي (بيروت: الجامعة الأميركية، ١٩٦٧).

(٢) Colloque inter arater de Louvain, 1970, Renaissace du monde arabe (BruxeLes: edi- tions DucLot, 1970).

(٣) م. ن، ص: ٣٣١ - ٣٤١.

الأمر لا يتعلق بالتعبير العربي عن تلك التيارات بقدر ما هو تعريب لأقوال فلسفية، وبقضايا قد ترتبط بالمجال الفسيح للميتافيزيقا دون أنْ يكون لها حضور فعلي في الفكر العربي المعاصر. وثانياً يستطيع الملاحظ أنْ يتبين أنَّ العديد من ممثلي (التيارات الفلسفية) كانوا أصحاب فكر فلسفي جيد، بل وكانوا في بعض الأحيان كتاباً جيدين- أيضاً - ولكن أي واحد منهم لم يستطع أنْ يؤسس (مدرسة جدية) بل لم يستطع أنْ يحافظ على الانتماء الروحي الفعلي للمدرسة الكبرى التي صدر عنها في البداية، وهذا ما يعني أنَّه يتعين الكلام بالحري عن أنعكاسات وعن تراجع مستمر عن الآراء التي كان يجري بها التبشير بها (وعلى كل حال فتلك المسألة يكون الحديث فيها ذو شجون). وقبل التعرض إلى منهجية تيزيني لا بد من مقدمة قد تكون مفيدة قبل الولوج في غمار البحث فنجتهد ونقول:

ثانياً: المسألة الفلسفية وثنائية المادية - المثالية

تنطلق المادية - التأريخية في دراستها لتركة الماضي الفلسفية من القول بأنَّ علاقة الفكر بالوجود هي (المسألة الفلسفية الأساسية)، وبأنَّ كيفية حل هذه المسألة تحدّد انتماء المذاهب الفلسفية إلى معسكر «المادية» أو «المثالية» على الفلسفات من الباحثين، الذين يرون أنَّه لا يجوز سحب نعتي «المادية» و«المثالية» على الفلسفات القديمة، ولا يصح تعميم الصراع الدائر بينهما في العصر الحاضر على العهود الماضية. ومن ذلك أنَّ علي حرب يعترض على تصوير أحد الدارسين لصراع أفلاطون ضد الماديين السابقين عليه صراعاً بين مادية ومثالية، «لأنَّ هذه الاشكالية ليست هي التي كانت مطروحة على الفكر اليوناني»، حتى أنَّه يذهب إلى «أنَّ استخدام ثنائية المادية والمثالية أفضى إلى تبسيط تأريخ الفلسفة، بل إلى فبركة تأريخ الفلسفة وفقاً لمعطيات الصراع الايديولوجي الراهن»[1].

---

(١) علي حرب: الماركسية ودراسة التراث، في «سلوم» (وآخرون)، الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة إلى أعمال حسين مروة وطيب تيزيني، ص: ١٤٥.

صحيح أنه ليس من النادر أنْ نجد في التأريخ مفكرين يرون أنَّ المسألة الرئيسية في مذهبهم، وفي الفلسفة عامة، قضية أخرى، غير علاقة الفكر بالوجود. فكان هيلفينيوس، مثلاً، يذهب إلى أنَّ المسألة الفلسفية الرئيسية هي مسألة ماهية السعادة البشرية؛ وكان روسو يراها في مسألة أصل التفاوت الاجتماعي وسبل تذليله؛ واعتبرها بيكون مسألة توسيع قدرات الإنسان وبسط سيطرته على الطبيعة بواسطة المخترعات . . . الخ. وبين فلاسفة عصرنا يأتي البير كامو، مثلا، ليؤكد أنَّ المسألة الفلسفية الأساسية هي «معنى الحياة». وحتى المفكر الماركسي البارز انطوان غرامشي يذهب إلى أنَّ هذه المسألة تتمثل في «مشكلة الإنسان». ولكن هل كانت علاقة الفكر بالوجود على أنها «المسألة الفلسفية الأساسية»؟. وهل كان تقسيم الفلاسفة ومذاهبهم إلى تيارين: مادي ومثالي، إلى «خط ديمقريطس» و«خط أفلاطون»، والقول بالصراع بين هذين التيارين أو الخطين، هل كان ذلك «بدعة»، جاءت بها المادية الديالكتيكية؟ إنَّ وقائع تأريخ الفلسفة تشهد على أنه لا مجال للحديث عن «بدعة» ما.

فمنذ الفكر اليوناني القديم يتحدث أفلاطون (في محاورة «السفسطائي») عن الصراع بين اتجاهين في الفلسفة، يقول أنصار الأول منهما (الذين ينعتهم أفلاطون بأنهم قوم (كريهون) أنَّه (لا يوجد إلا الملموس والمحسوس)، ويزدرون القائلين بوجود ما هو غير جسمي، في حين يؤكد فلاسفة الاتجاه الثاني على (أنَّ الوجود الحق مثل معقولة ومفارقة)[١]. ويروي ديوجين اللايرسي حكاية بالغة الدلالة (بغض النظر عن مدى صحتها)، وهي أنَّ أفلاطون جهد في جمع مؤلفات ديمقريطس واعتزم حرقها أملا في محو اسمه وأفكاره من ذاكرة التاريخ؛ ولما تيقن من عدم جدوى ذلك، إذ كانت مؤلفات ديمقريطس قد شاعت بين الناس، قرر (تصفيته) على طريقته الخاصة: فإن أفلاطون، الذي يكاد يأتي على ذكر كل قدامى الفلاسفة ,لا يتحدث أبداً عن ديمقريطس حتى عندما يطرح الحجج ضد مذاهبه![٢]

---

(١) أفلاطون، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، مج ٢، ص ٣٦٤.

(٢) ديوجين اللايرسي، حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٩)، ص ٣٧١.

وفي العصر الوسيط يذكر الشهرستاني، في كتابه المعروف الملل والنحل فقسم الفلاسفة إلى (طبيعيين)، (يقولون بالمحسوس دون المعقول)، و(إلهيين)، يؤكدون على (المعقول) فقط.

وفي العصر الحديث وصف ليبنيتز أبيقور بأنه (كبير الماديين)، ونعت، بالمقابل، أفلاطون بأنه (كبير المثاليين)(١). وقال هيلفيتيوس، في معرض الحديث عن تضاد المادية والمثالية في مؤلفه الإنسان: (انني أقارن هذين الضربين من الميتافيزيقا بنسقين فلسفيين مختلفين - ديمقريطس وأفلاطون. فالأول يصعد تدريجيا من الأرض إلى السماء، أما الثاني فينزل تدريجيا من السماء إلى الأرض(٢).

وشارف هيغل على طرح (المسألة الفلسفية الأساسية) من حيث هي علاقة الفكر بالوجود. فهو يتحدث (في محاضرات في تأريخ الفلسفة) عن (الروح والطبيعة)، (الفكر والوجود)، كجانبين من (الفكرة المطلقة) تسعى جميع المذاهب للوقوف على وحدتهما، ولذا تتوزع الفلسفة إلى شكلين أساسيين من حل هذا التضاد: إلى فلسفة واقعية، وأخرى مثالية، أي إلى فلسفة، ترغم الموضوعية ومضمون الفكر على أنْ ينشأ من الأحاسيس، وفلسفة، تنطلق في بحثها عن الحقيقة، من ذاتية الفكر(٣). ثم جاء فويرباخ فأعطى المسألة الفلسفية الأساسية مزيداً من الدقة والوضوح، حين قال: (إنَّ مسألة ما إذا كان الإله قد خلق العالم، وعموما مسألة علاقة الإله بالعالم، هي مسألة علاقة الروحي بالحسي، العام - أو المجرد - بالواقعي، الجنس بالفرد ... وهذه المسألة تندرج في عداد أهم وأصعب مسائل الوعي البشري والفلسفة، الأمر الذي يتضح، على الأقل، من أن تاريخ الفلسفة كله يدور، في الحقيقة، حول هذه المسألة(٤).

---

(١) انظر مثلاً: ليبنيتز، المؤلفات، مج ١، ص ٣٣٢.
(٢) هيلفيتيوس، المؤلفات، مج ٢، ص ١٦١.
(٣) جورج هيغل، المؤلفات، الطبعة الروسية، مج ١١، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
(٤) لودفيغ فويرباخ، (محاضرات في ماهية الدين)، في: مختارات فلسفية، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٥٥)، المحاضرة ١٣، ص ٦٢٣.

إنَّ هذا العرض، رغم كونه سريعاً ومقتضباً، يكفي، في رأينا، للتدليل على أنَّ قول انغلز (في لودفيغ فويرباخ . . .) (بأنَّ المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، وفي الفلسفة الحديثة خاصة، هي مسألة علاقة الفكر بالوجود)[١] ولم يكن قولا مستحدثا، وإنما جاء استمرار لتقاليد فلسفية عريقة، طورها مفكرون من مختلف المذاهب. كما يبين هذا العرض مدى تسرع أولئك الباحثين، الذين يظنون وكأن انطلاق أنصار المنهجية المادية - التاريخية من ثنائية (مادية - مثالية) شيء، ابتدعه هؤلاء، وألصقوه قسرا بتاريخ الفكر الفلسفي.

ولكن الصعوبة الأساسية، التي تجابه الدارسين عند تناول تراثنا الفلسفي من منظار ثنائية (المادية - المثالية)، تتمثل في كيفية تحديد (المسألة الأساسية) في هذا التراث. فحسب مسألة علاقة الفكر (البشري) بالوجود سحباً مباشراً على الفكر الفلسفي لا يجوز عندنا (وإنْ كان بعض الباحثين يجوزونه)، وذلك، على الأقل، لأن هذه المسألة، كما أشار أنغلز نفسه، (لم تطرح بحدتها التامة وبعدها الكامل) إلا في العصر الحديث؛ ففي أوروبا الوسيطة، مثلا، اتخذت (المسألة الأساسية)، (وبرغم النيسة، صورة أكثر حدة: هل العالم مخلوق من قبل الإله، أم هو موجود منذ الأزل؟)[٢]. بعبارة أخرى: إنَّ للمسألة الفلسفية الأساسية طابعها التاريخي، فتختلف صيغتها من عصر إلى آخر.

وإذا اتجهنا شطر الفكر العربي الاسلامي وجدنا البعض (وبينهم باحثون سوفيا) يعمم عليه قضية قدم العالم أو حدوثه باعتباره تجلياً لـ(المسألة الفلسفية الأساسية) في ذلك الفكر.

وينطلق آخرون من مشكلة الكليات (المفاهيم العامة)، وما يتصل بها من تقسيم المذاهب إلى (اسمية) و(واقعية)، معياراً للحكم على مادية المفكر المعني أو مثاليته. فطيب تيزيني، مثلا، يرى أنَّ الاسمية كانت (ليس فقط تقدماً ضخماً فيتاريخ

---

(١) كارل ماركس وفريدريك انغلز، المولفات، الطبعة الروسية الثانية، مج ٢١، ص ٢٨٣.

(٢) كارل ماركس، المؤلفات، مج ٢١، ص: ٢٣٨.

الفكر الفلسفي، وإنما أيضاً الشكل الأساسي والرئيسي للفلسفة المادية في العصر الوسيط)[١]. كما ويؤكد الباحث على قضية العلاقة بين المادة والصورة باعتبارها قضية مركزية في المذاهب الفلسفية القديمة والوسيطة، (فكان الموقف منها وحلها من قبل النظم الفلسفية تلك معياراً أو مؤشراً أساسياً لكون إحداها مادية أو مثالية)[٢].

ويذهب طيب تيزيني إلى وجود عدة مقاييس لتحديد مادية هذه النزعة أو تلك، (منها مثلا ما يسمى بالمسألة الأساسية في الفلسفة، وهي مسألة العلاقة بين الكائن والوعي. فإنَّ الموقف في هذه المسألة يكون مادياً إذا هو نظر إلى الكائن كوجود موضوعي مستقل عن الوعي وسابق عليه، ويكون مثالياً، إذا كان موقفاً معاكساً. ومن المسائل الفارقة أيضاً بين النزعة المادية والمثالية مسألة العلاقة بين الوجود والماهية. فإنَّ القول بأصالة الوجود يعبر عن نزعة مادية، والقول بأصالة الماهية، كما هو مذهب أفلاطون مثلا، يعبر عن نزعة مثالية. وفي نظرية المعرفة يختلف الموقف المادي عن الموقف المثالي بكون الأول يأخذ بالمصادر العقلانية لمعرفة العالم . . . أما الموقف المثالي فيلجأ إلى المصادر الغيبية)[٣].

ويقرن بعض باحثين المادية بالالحاد، والمثالية بالإيمان، فحسام الألوسي، مثلا، يصف الفلسفة الإسلامية كلها بأنها (فلسفة مثالية لاهوتية مؤمنة)، ويرى أنَّ الفلاسفة الملمين (مثاليون، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص)، وذلك أنه يعرف (فيلسوفاً أو متكلماً إسلامياً واحداً . . . . لا يؤمن بوجود الله)[٤].

---

(١) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١)، ص ٣٦٣.

(٢) تيزيني: م. ن، ص ١١٢.

(٣) انظر: سلوم (وآخرون)، (مرحلة جديدة في التراث العربي: حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق)، ص ٧١.

(٤) حسام محي الدين الآلوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥٩، ٦١ و١٠٦.

وطرحنا، بدورنا، اجتهادنا الخاص[١]. فقد ذهبنا إلى أنَّ (المسألة الفلسفية الأساسية) في الفكر العربي، حيث سيطرت الإيديولوجيا الدينية بلا منازع، وقد اكتسبت صيغة متميزة، هي مسألة العلاقة بين الآله والعالم. ويتمثل الحل الفلسفي المادي لمسألة علاقة الآله بالعالم في النزعة البانتيئية[٢] (pantheism)، أي في القول بأنَّ (الآله) هو العالم، مأخوذاً في وحدته، في كليته ومعقوليته وجماله. أما الحل المثالي للمسألة فينعكس في التيئية (Theis)، مذهب التأليه الشخصي، القائلة بإله متعال، مطلق الإرادة، يسير الكون على هواه، (ويعز من يشاء ويذل من يشاء بغير حساب). ذلك هو ما يمكن تسميته بالجانب (الأنطولوجي) (الوجودي)من (المسألة الأساسية). أما جانبها الثاني، (الغنوصيولوجي) (العرفاني) فيتبدى في صورة العلاقة بين العقل والإيمان (أو الوحي، النقل. . .) ويتحدد التوجهان المادي والمثالي هنا تبعاً للتأكيد على أولوية العقل أم الإيمان.

وهنا ينبغي التأكيد على أنَّ الحدث يدور عن العصر الوسيط بالذات، عصر غلبة الإيديولوجيا الدينية. أما خارج هذا العصر فإنَّ تحديد موقع البانتيئية في الصراع بين المادية والمثالية فيحتاج إلى مزيد من البحث. وجدير بالذكر أيضاً أننا حين نقول بالبانتيئية تعبيراً عن النزعة المادية فإننا نقصد أساساً ميدان الفلسفة. ففي الأديان، وبخاصة الأديان (الطبيعية) والمعتقدات الشعبية، نجد مظاهر كثيرة من (الحلولية) التي ينسبها البعض إلى البانتيئية (كعبادة الأصنام والأبقار وتأليه الأئمة)، والتي تفضل عدم سحب نعتي (المادية) أو (المثالية) عليها، بحيث لا يطلق هذان النعتان إلا على المذاهب الفلسفية.

ثم إنَّه عند تحديد بانتيئية هذا المفكر أوذاك ينبغي عدم الظن، كما يفعل البعض، بأنَّ (الآله) في المذاهب الفلسفية البانتيئية (محايث) (Tmmanent) فقط للعالم، (حال) و(منبث) فيه، أما كون (الاله) مبايناً للعالم (Transcendent)، (مفارقاً) له

(١) توفيق سلوم، (ماركس والمادية وتراثنا الفلسفي،) الطريق، السنة ٤٣، العدد ١ (شباط/ فبراير ١٩٨٤)، و(في مادية المذاهب ومثاليتها)، النهج، العدد ١٢ (١٩٨٦).

(٢) لا نترجمها بـ(وحدة الوجود)، لأن المصطلح الأخير اقترن في تراثنا بفكر ابن عربي ومدرسته.

و(متعالياً) عليه، فيخيل اليهم وكأنه أمر مناقض جوهريا للنزعة البانتيئية. فمحمد غلاب، مثلا، يرفض تصنيف ابن عربي في عداد القائلين بوحدة الوجود لأنَّ الآله، عند شيخ الصوفية الأكبر، هو (المفارق الأسمى)، (فلا وحدة ولا حلول)(١) ومن منطلق مماثل يمضي سيد حسين نصر لنفي (تهمة) البانتيئية عن ابن عربي(٢) وبين أنصار المنهجية المادية التاريخية أيضاً ثمة باحثون، يعتبرون قول بعض فلاسفتنا (كالفارابي وابن سينا) ومتصوفينا بتعالى الآله على العالم المحسوس شائبة (مثالية) في مذاهبهم، تتناقض مع توجههم البانتئي(٣).

فنحن نرى أنَّ في كل المذاهب الفلسفية البانتيئية يكون (الإله) مبايناً للموجودات المادية ومحايثا لها في آن واحد. إنَّه ديالكتيك الوحد والكثرة: المستقيم لا يشبه النقطة في شيء، مع أنه ليس إلا مجموعة نقاط. إنَّ (الكل) (الواحد)، (الموجودالأول)، (واجب الوجود)، (الآله)...) يختلف نوعيا عن أي جزء من أجزائه (من الموجودات المادية الفردية)، فلا يوصف بوصف يكون لواحد منها، فهو، بهذا المعنى، (متعال) على أجزائه و(مباين) لها و(منزه) عن صفاتها. و(الكل) من جهة ثانية، حاضر في جميع أجزائه، و(حال) فيها و(مشبه) بما لها جميعها من صفات، وبذلك يكون الآله، كما تقول الصوفية، (مجمع الأضداد)، فيجمع بين التنزيه والتشبيه، بين المباينة والمحايثة.

وقد سبق لمفكرينا في العصر الوسيط، وبخاصة لخصوم مذهب وحدة الوجود، أن وقفوا على ديالكتيك المبانية والمحائية هذا. فابن تيمية بين صلة الوصل بين

---

(١) محمد غلاب، (المعرفة عند محي الدين بن عربي)، في: الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي، إشراف إبراهيم بيومي مدكور (القاهرة: (د.ن) ١٩٦٩)، ص ٢٠٣.

(٢) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، راجع الترجمة ونقحها ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ١٣٨.

(٣) مثلاً: س. ن. غريغوريان والفلسفة الوسيطة لشعوب الشرق الأدنى والأوسط (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٦. ص ١٦٣ - ١٦٤؛ س. ج. كوليزاده، البانتيئية في أذربيجان في القرون ١٠ - ١٢ (باكو: (د. ن)، ١٩٨٢)، ص ٨٠، وحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٤٠.

الحلولية الصوفية وبين التنزيه الكلامي، حين جعل متكلمي الجهمية (الذين لا يفرق أحياناً بينهم وبين المعتزلة) أسلافا للصوفية القائلين بوحدة الوجود[١] نكتفي هنا بإيراد شهادته البالغة الدلالة (بأن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم)، أو بأن (متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء)[٢]. ويبسط كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، المنسوب إلى ابن حنبل، الفكرة نفسها، إذ ينسب إلى الجهمية تصورهم عن الإله بأنه (في كل شيء، غير مماس لشيء ولا مباين له)، وأنَّه (معنا وفينا)[٣].

وهكذا تتعدد اجتهادات أنصار المنهجية المادية - التاريخية حول معايير تحديد مادية المذاهب ومثاليتها في تراثنا الوسيط. ولكن، وبغض النظر عن المعيار المعتمد، وعن مدى شمولية المادية (والمثالية، بالتالي)، يبدو لنا أنَّ الجدل الفكري في إطار الفلسفة بين مادية ومثالية يجب ألا يحجب عنا صراعا أبعد مدى وأكبر أهمية، هو الصراع بين (العقلانية) (Rationalism) و(الإيمانية) (Fideism) على مستوى الحياة الفكرية عامة. فقد كان المتعصبون من الفقهاء ورجال الدين يدينون النظر الفلسفي، ماديه ومثالييه على السواء. فالفلاسفة كما يقول عنهم أبو بكر الخوارزمي، (أجهل خلق الله وأحمق الناس)، (فأساس الالحاد والزندقة مبني على مذهبهم ,والكفر كله شعبة من شعبهم)، و(رئيسهم أفلاطون الملحد لعنه الله)[٤]. والفلسفة، عند (ابن الصلاح الشهرزوري، (أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة)؛ وحتى المنطق مدان، فإنَّ (مدخل

(١) بخاصة في: (الحجج النقلية فيما يناقي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية)، أو (حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهن النقلية والعقلية)، في: تقي الدين أحمد بن عبد الحمليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ).

(٢) م. ن، ج ١، ص ٩٣ و٧٠.

(٣) انظر، عقائد السلف، نشر علي سامي النشار وعمار الطالبي (الإسكندرية: (د. ن.)، ١٩٧١، ص ٩١ و٩٥.

(٤) أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم (القاهرة: المطبعة العلمية، ١٨٩٢، ص ٦١ - ٦٢.

الفلسفة، ومدخل الشر شر)! وانسحب هذا الرفض للفكر الفلسفي على النظر العقلاني عامة، وكأنَّ الدين الصحيح لا يستقيم إلا بمعاداة العقل والحط من شأنه، فهوجم علم الكلام، لا المعتزلي فحسب، بل والأشعري معه(١)، واتهم أصحابه بالبدعة ونسبوا إلى الكفر. ويورد موقف الدين المقدسي في كتابه تحريم النظر في كتب أهل الكلام جملة كبيرة من الأقوال، المنسوبة إلى أئمة السلف، تعارض النظر العقلي الكلامي، ليختتمها بوصفه للمتكلمين بأنهم (شر الخليقة، الغالب عليهم الزندقة)(٢) ويتهم ابن الجوزي أصحاب الكلام بأنَّ علمهم (أفضى بأكثرهم إلى الشكوك، وببعضهم إلى الالحاد)(٣). وبذلك كان أصحاب النظر العقلي، سواء منهم الفلاسفة، بغض النظر عن الخلاف بين ماديهم ومثالييهم، أم المتكلمون، رغم الفوارق بين المعتزلة والأشاعرة منهم، يمثلون جميعا طرفاً واحداً، مقابلاً للطرف (الإيماني).

وفي ضوء هذا نذهب إلى أنَّ ثنائية (عقلانية - إيمانية) ليست أعم من ثنائية (مادية - مثالية) فحسب، بل وأكثر قدرة على التعبير عن جوهر المناقشات الفكرية في تراثنا العربي الاسلامي.

ثالثاً: روافد سوسيولوجيا التراث الفكري العربي المعاصر

سبق لهيغل (ولماركس بعده) أنْ وصف الفلسفة بأنها «زبدة عصرها الروحية». والفلسفة، عند هيغل، تتطابق مع «روح العصر»، مع «روح الشعب». فإنَّ نمطاً معيناً من الفلسفة يتوافق زمنياً مع نمط معين من الشعوب التي تعيش الفلسفة بين ظهرانيها

(١) موقفنا من ذلك في: توفيق سلوم، (نحو قراءة جديدة لتراثنا: الحلقة الثانية: العقلانية المظلومة)، الطريق السنة ٤٤، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥).

(٢) موفق الدين المقدسي، تحريم النظر في كتب أهل الكلام، تحقيق جورج مقدسي (لندن: (د. ن.) ١٩٦٢)، ص: ١٧ و٥١.

(٣) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تلبيس، نشره محمد منير الدمشقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٨٤.

الحكومي وشكل الادارة لديها مع أخلاقها وحيتها الاجتماعية، مع مساعيها وأعمالها في ميدان الفن والعلم، مع دينها، مع مصائرها الحربية وعلاقاتها الخارجية)[١]. ومن هنا (فإنَّ الفلسفة لا يمكن أن تلبي إلا المصالح التي تتوافق مع عصرها)[٢].

وبالاتفاق مع هذه الرؤية تؤكد المنهجية المادية - التاريخية على أن للفكر عامة، وللفلسفة خاصة، جذورهما وجوانبهما الاجتماعية. والأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية متعددة ومتشابكة. ويتصل أول هذه الأبعاد بحقيقة أن الفلسفة تظهر عموماً لتلبية احتياجات اجتماعية معينة. وقد انتبه مفكرونا في العصر الوسيط إلى هذا البعد. ومن ذلك ما يحكيه الشهرزوري عن نشأة العولم، التي كانت في العصر الوسيط تندرج ضمن المباحث الفلسفية: فعلم النجوم وضعه الكلدانيون (سبباً لمساعدتهم على صناعة الفلاحة والملاحة، وهما لا يستغنيان عنه)؛ والهندسة اخترعها المصريون (بسبب احتياجهم إليها لمسح النيل في كل سنة)؛ وعلم الحساب كان أول من ابدعه أهل حمص ومن يليهم (لأنهم كانوا مسافرين، محتاجين إلى الحساب لأرباحهم وحفظ رؤوس أموالهم، في شرائهم وبيعهم وخسرانهم)؛ وعلم الطبائع كان من الشام منشؤه، (وسببه الوباء، الذي كان يكثر بنواحيهم ويعم)، وهلم جرا[٣].

ومن هذه الزاوية، زاوية الاحتياجات الاجتماعية - الحضارية، تنظر المادية - التاريخية إلى ظهور المباحث الفلسفية، والكلامية قبلها، عند العرب. فعند تفسير ظاهرة، مثل حركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التعليل السطحي، الذاتي والساذج، الذي درج

---

(١) هيغل، المؤلفات، مج ٩، ص٥٤ - ٥٥.

(٢) هيغل: م. ن، مج ٩، ص ٤٨.

(٣) شمس الدين محمد بن محمد شهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأثري، في: نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف وتصدير عثمان أمين (القاهرة: (د. ن) ١٩٧٦، ص ١٥٩ وما بعدها.

المؤرخون منذ ابن النديم، والذي يربط تلك الحركة بأن المأمون رأى في منامه أرسطو، فسأله بعض الأسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب أرسطو. فلفهم هذه الظاهرة فهما صحيحاً يجب الالتفات - كما يلاحظ حسين مروةأ إلى (ظروف حركة التاريخ وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضرورية، هي التي عقدت الصلة، بصورة موضوعية، بين الفكر العربي - الإسلامي والفلسفة اليونانية . . . فما كان لأرسطو طاليس أن (يخطى) بلقاء المأمون في منامه لولا أن هذا الفيلسوف كان موجودا بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه (الخلاق)! وليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي أدى دوره العظيم حقا في تطوير تلك الصلة، ولكنه أداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارئ، أو لمصادفة عابرة، أو إرادة ذاتية)[١].

مثال آخر. عند محاولة فهم ظهور مسألة القدر في المناقشات الكلامية الأولى، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التفسيرات التي ترجع منشأ المسألة عند المفكرين العرب إلى التأثر بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب (دو بور)، أو ترده إلى مبدأ فكري عام ومجرد، مثل (الضرورة الفلسفية للعقل الإنساني) و(والقضايا الخالدة) (ماكدونالد، أحمد أمين)، أو ترى فيه نتيجة لمحاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض (غولدتسيهر). . . الخ. وخلافا لمثل هذه التعليلات تؤكد المادية التاريخية على القاعدة الاجتماعية - السياسية التي كانت وراء قيام مشكلة الجبر والاختيار لدى المسلمين (اشاعة الحكام الامويين للجبر تأييدا لسلطانهم وتبريرا لأعمالهم، وما إلى ذلك[٢].

ذلك هو أول الأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية، والفكرية عامة:

---

(١) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥٤.

(٢) مروة: م. ن، ج ١، ص ٦٥٥ وما بعدها.

مشروطيتها الاقتصادية - الاجتماعية والطبقية - السياسية. ويتمثل ثاني هذه الأبعاد في المباحث الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحقوقية، التي كانت تشكل عادة جزاء عضويا من الفلسفات السابقة: مباحث الإمامة لدى المتكلمين، ومشاريع (المدينة الفاضلة) (و (الحكمة العملية) عموماً) عند الفلاسفة . . . إلخ. وجلي أن الموقع الاجتماعي والسياسي للمفكر لا بد أن يترك بصماته على كيفية حله للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المطروحة.

ويرتبط ثالث الأبعاد السوسيولوجية للفكر الفلسفي بواقع أنَّ الوعي الاجتماعي، وبخاصة الايديولوجيا، ليس مجرد انعكاس سلبي للوجود الاجتماعي، وإنما يمارس عليه تأثيراً نشيطاً وفعالاً. ولذا فإنَّ وجهة المذهب الاجتماعية تتجلى أيضاً في دوره في الصراع الاجتماعي - السياسي، وفي تأثيره على القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية نفسها.

وثمة بعد رابع لسوسيولوجية الفكر الفلسفي، يتمثل في تأويل اجتماعي (طبقي - سياسي) معين للأفكار - الانطولوجية والغنوصيولوجية. وهنا ينبغي التأكيد أنَّ هذه الأفكار تخلو، عموماً وبصورة مباشرة، من الصبغة الاجتماعية - السياسية. فنظرية العناصر الأربعة (القائلة إنَّ الأجسام الأرضية تتألف من التراب والنار والماء والهواء)، التي بقيت سائدة حتى القرن الثامن عشر، وتبناها، على السواء، الماديون والمثاليون، (التقدميون) و(الرجعيون)، مثال جلي على خلو الآراء الانطولوجية، بحد ذاتها، من الوجهة الاجتماعية - الطبقية والسياسية.

ومع ذلك، فإنَّ الأفكار الانطولوجية والغنوصيولوجية، المحايدة اجتماعياً بحد ذاتها، قد تأول اجتماعياً - سياسياً. وهنا يجب الانتباه إلى أنَّ التأويل يحتمل، عادة، أكثر من وجه. فالجبرية، مثلاً، قد تبرر القعود والاستكانة، وقد تدفع إلى النهوض والانتفاضة. ولذا لم يكن مستغرباً أنْ نجد الجبريين ليس في أواسط الحكام الأمويين فقط، بل وفي صفوف الثائرين عليهم (جهم بن صفوان، مثلاً). مثال آخر: قال لوك (وكان محقا في ذلك بدرجة ما)، في نقده لنظرية الأفكار الفطرية، انها تخدم الحكم الاستبدادي؛ وكانت هذه النظرية، عند أفلاطون مثلاً، دعماً للتفاوت

الاجتماعي بين الناس، أي كانت تتسم بطابع أرستقراطي. ولكن لوك لم ينتبه إلى امكانية تأويل آخر للنظرية، وهو ما أتى به ديكارت، الذي ذهب إلى أنَّ تلك الأفكار الفطرية مشتركة وعامة بين الناس كافة، فكانت هذه النظرية عنده ذات منحى ديمقراطي. وفي لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية - الألمانية بيّن انغلز أنَّ الموضوعية الهيغلية الشهيرة - (كل ما هو موجود معقول، وكل ما هو معقول موجود)، ليس من الضروري أنْ تأول تأويلاً محافظاً فقط، من شأنه تبرير الواقع القائم واسباغ المعقولية عليه، بل يمكن أيضاً أنْ تأول بروح ثورية، فلا تعترف بواقعية إلا ما هو معقول.

هذه الابعاد الأربعة، المأخوذة في ترابطها وتكاملها، تمثل ما يعرف أحياناً في المنهجية المادية التأريخية بـ(حزبية الفلسفة)، ولكن مبدأ (الحزبية) بالذات هو أكثر مباديء المنهجية المادية - التاريخية عرضة للابتذال وسوء الفهم، ليس من قبل ممثلي الايديولوجيا الأخرى فقط، بل ومن قبل أنصار تلك المنهجية نفسها أحياناً.

فقد سبق لانغلز القول (إنَّ المنهج المادي يتحول إلى نقيضه عندما لا يستعمل دليلاً مرشداً في البحث، بل قالباً جاهزاً، تفصّل عليه الوقائع أو يعاد تفصيلها) والانحراف بالمنهجية المادية - التاريخية إلى ضدها يتجلّى، فيما يخص مسألة حزبية الفلسفة، في السعي لرد الأفكار الفلسفي رداً مباشراً إلى القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية، وفي إعطاء تفسير (اقتصادي أو «اجتماعي» أو «طبقي» لكل مفهوم أو فكرة فلسفية. تلك هي النزعة «الاقتصادية» أو «الاجتماعوية»، التي تبتذل الرؤية المادية التأريخية، والتي ترتب على كلاسيكيي المادية التاريخية نفسهم خوض نضال عنيف ضدها.

الفهم المادي التأريخي، نزعة لرده إلى التأويل الاقتصادي. وراح أنغلز يعبّر عن أسفه لسوء فهم المادية - التأريخية هذه، فيقول: (إنَّ للفهم المادي للتأريخ، لليوم، مجموعة من الاصدقاء، الذين يرون فيه حجة لئلا يدرسوا التأريخ)[1].

---

(١) في رسالته إلى شميدت بتاريخ ٥/٨/ ١٨٩٠.

وهكذا يتكرر ذلك الوضع نفسه، الذي قال فيه ماركس عن «الماركسيين» الفرنسيين أواخر السبعينات: «أعرف شيئاً واحداً هو أنني لست ماركسيا»[١].

وعلى نحو مماثل ترتب على لينين، في أوائل القرن الماضي، التصدي لابتذال المنهجية المادية - التأريخية على يدي شولتيكوف في كتابه تبرير الرأسمالية في الفلسفة الاوروبية الغربية، من ديكارت إلى ماخ، ففي هذا الكتاب انبرى شولتيكوف لاثبات «أنَّ الصطلحات والصياغات الفلسفية، كلها وبدون استثناء. . . تعابير عن الطبقات والفئات والخلايا الاجتماعية وعلاقاتها المتبادلة» وقد كان لينين حازماً في معارضته لـ(تخريجات) شولتيكوف الاجتماعوية هذه، حيث وصف الكتاب بأنه «صورة كاريكاتورية للمادية في فهم التاريخ»، و«نموذج على الامعان المفرط للمادية».

وهكذا فإنَّ المنهجية المادية - التأريخية لاتسمح بأي ابتذال لمسألة (حزبية) الفلسفة، والفكر العامة. وهي بعيدة كل البعد أيضاً عن التصور، الذي يصادف أحياناً في الأدبيات المسطة، والذي يذهب إلى أن المنهجية المادية - التاريخية تعتبر المادية تقدمية وثورية عموما (على الصعيد الاجتماعي - السياسي)، وتصور المثالية (والدين معها) رجعية ومحافظة. فإن أحدا من كلاسيكي المادية - التاريخية لم يطرح شيئاً من هذا القبيل[٢]!

بهذا الصدد يكفي الرجوع إلى أقوال انغلز بخصوص الحركات الفكرية في العصر الحديث، حيث كانت البرجوازية الأوروبية الصاعدة، التقدمية في ذلك الحين، تخوض الصراع ضد الاقطاعية المتوارية عن مسرح التاريخ. فيذكر انغلز أن نضال البرجوازية في سبيل تحررها من نير الاقطاع، منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن السابع ضمنا، قد صيغ في قوالب دينية، وذلك (أن مشاعر الناس كانت متخمة بالغذاء الديني، ولذا فإن العمل لانهاض حركة عاصفة كان يتطلب وبالضرورة، أن

---

(١) ماركس وانغلز، المؤلفات الكاملة، مج ٣٧، ص: ٣٧٠.
(٢) لينين: م. ن، مج ٢٩، ص: ٤٧٤.

تقدم لهم مصالحهم الذاتية في لباس ديني)[١] وهو ينوه أيضاً أنه في ظروف ذلك العصر، حيث سيطرت الايديولوجيا الدينية[٢]، (كان لا بد لكافة المذاهب الثورية - الاجتماعية منها والسياسية - أن تتجلى، الأغلب، في صورة هرطقات دينية في الوقت ذاته)[٣].

ويتحدث انغلز عن المذاهب المادية في انجلترا العصر الحديث (هوبس، مثلاً) فيصفها بأنها ارستقراطية النزعة، حتى ورجوعية أحياناً ،ولذا فإنَّه على النقيض منها «كانت الطوائف البرتستانية بالذات، وهي التي تقدم الراية والمناضلين في الصراع ضد آل ستيوارت، تغذّي أيضاً القوى بين الطبقة الوسطى(البرجوازية) التقدمية»[٤].

رابعاً: المنطلقات المادية في النظر إلى التراث

إنَّ المنطلقات للمنهجية المادية - التأريخية في دراسة التراث لا ترد إلى المذاهب الفلسفية، والفكرية العامة، من خلال موقعها في الصراع بين اتلمادية والمثالية على المستوى النظري - الفلسفي، أو بين التقدمية والرجعية على الصعيد العملي - الاجتماعي. فهذه المنطلقات في رؤية التراث ليست إلاّ واحدة من منطلقات أخرى، بحيث يؤدي الاقتصار عليها، أو المبالغة فيها، إلى تبسيط المنهجية المادية - التأريخية وتشويهها.

فثمة منطلقات أساسية ثلاث، يُنظَر منها إلى فكرنا العربي المعاصر، ولكل منها معيارها الخاص في اختيار المادة وتقويمها، وأسلوبها الخاص في عرضها.

فهناك، أولاً: المنظور التأريخي - العالمي، أي تناول التراث من خلال موقعه في الفكر الإنساني. وهنا يتم الانطلاق من قول المادية - التأريخية (والمثالية

(١) ماركس وانغلز، المؤلفات الكاملة، مج ٢١، ص ٣١٤.

(٢) ماركس: م. ن، مج ٧ ،ص ٣٦٠). في رسالته إلى شميدت بتاريخ ٥/ ٨/ ١٨٩٠.

(٣) ماركس وانجلز: المؤلفات الكاملة، مج ٧، ص ٣٦٠.

(٤) ماركس وانجلز: م. ن، مج ٢٢، ص: ٣١١.

الهيغلية قبلها) بإنَّ الفكر الفلسفي قد تطور، في خطواته العامة العريضة، صعوداً، من الأدنى إلى الأعلى. وفي ضوء هذا ينظر إلى التأريخ على أنَّه، في المقام الأول، تاريخ تطور معرفة الناس الفلسفية للعالم، تاريخ تقدم أفكارنا ومفاهيمنا واغتنائها عن الأسس والقوانين العامة للوجود والمجتمع وعملية المعرفة. وأسلوب العرض الأمثل هنا هو إبراز مشكلات وقضايا فلسفية معينة، وتتبع تطورها التاريخي، بحيث يأتي تاريخ الفلسفة تاريخاً لظهور القضايا الفلسفية وحلّها. وهذا اللون من التأريخ للفلسفة هو ما قصده لينين بقوله: (تاريخ الفكر من وجهة نظر تطور وتطبيق مفاهيم المنطق ومقولاته العامة- ذلك هو المطلوب)[1]. وقد جاءت توصية لينين هذه في معرض تعليقه على مؤلف هيغل علم المنطق، الذي يلخّص «منطقياً» تاريخ الفلسفة، والذي لا يزال، بمعنى ما، مثالاً يُحتذى. ومن الجلي أنَّ تناول المذاهب الفلسفية من هذا المنظور هو تناول معرفي في المقام الأول، ينتقي منها ما أسهم فعلاً في اغناء مسيرة الفلسفة العالمية)[2].

وهناك، ثانياً: المنظور الجغرافي - القومي، أي تناول التراث من زاوية موقعه في مجتمعه وعصره، في إطاريه المكاني والزماني، وفي بيئته «القومية». وهنا ينظر إلى الفلسفة على أنها، قبل كل شيء، زبدة عصرها وخلاصته، وتؤخذ من جهة منحاها الاقتصادي والاجتماعي والساسي، وارتباطها بـ(البنية التحتية)، وخصوصياتها (القومية) و(الدينية) . . . الخ. وفي إطار هذا التناول يتم التركيز على المنحى الايديولوجي للمذاهب، موقعها في الصراع بين المادية والمثالية، بين القوى التقدمية (الثورية) والرجعية (المحافظة). ومن هذه الزاوية تسترعي المذهب

(١) ماركس وانغلز: المؤلفات الكاملة، مج ٢٩، ص: ١٥٩.

(٢) تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ كلاسيكيّي المادية التاريخية قد نوّهوا بـ(الفكر الحر المتفائل) القادم من العرب، والذي ساهم - كما يقول انغلز في مقدمته: ديالكتيك الطبيعة - في ظهور عصر النهضة والتمهيد للمادية الفرنسية، وبالتالي، في نشأة المادية الديالكتيكية الحديثة. كما واهتم لينين بالغ الاهتمام بابن خلدون، عندما علم بطروحاته القريبة من الفهم المادي للتاريخ، وتساءل: «ترى، أليس في الشرق مفكرون عظام آخرون، مثل ابن خلدون؟!».

والأفكار الانتباه، قبل كل شيء، من حيث دورها في ذلك الصراع، ومدى تعبيرها عن خصوصية عصرها وشعبها، وهلم جرا.

ثالثاً، وأخيراً، هناك: المنظور الاستلهامي - التعبوي: تناول التراث في ضوء هموم الحاضر، واستخدمه في حل المشكلات القائمة اليوم . . . الخ.

وهذه المنظورات الثلاثة لا يستثني أحدها الآخر، بل يكمل بعضها بعضا، وقد تتداخل أحياناً. ومع ذلك، فإنَّ بينها فروقاً جذرية. فهي تختلف، كما هو جلي، في أسلوب العرض. وإذا كان المنظور الجغرافي - القومي يتطلب التعامل مع التراث ككل متكامل، فإن المنظورين الآخرين يستلزمان (الانتقائية): اختيار بعض المذاهب أو الأفكار فقط. ولربما كان في هذا التمييز مخرج من الجدل، العقيم في بعض جوانبه، والذي دار، وما زال يدور، بين الباحثين حول كيفية تناول التراث: من زاوية شمولية أو انتقائية؟

ويتصل بهذا التباين اختلاف في معايير التقويم (والاختيار بحد/ذاته تقويم بمعنى ما!). فالقيم من زاوية معينة قد لا يكون قيما من زاوية أخرى. فمن المعروف، مثلا، أن هناك مذاهب كثيرة، كان لها تأثير بالغ على الحياة الروحية في هذه المنطقة أو تلك، أو لدى هذا الشعب أو ذاك، ولكن مضمونها المعرفي أالنظري كان ضحلا وزهيدا، ولذا قد لا تثير الاهتمام من الزاوية التاريخية - العالمية، رغم أهميتها من المنظور الجغرافي - القومي. فقد قدر لينين عالي التقدير المناحي المادية في فلسفتي هيرتزن وتشيرنيشيفسكي، وأشاد بدورها في حياة روسيا الفكرية، مع أنه كانت قد تشكلت إلى ذلك الحين، على الصعيد العالمي، صيغة أرفع من الرؤية المادية، هي المادية الديالكتيكية.

ومن شأن مثل هذا التناول (المزدوج) أن يساعد في حل بعض المشكلات، التي لا تزال موضع جدل بين الباحثين، مثل قضية تقويم مكانة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الأرسطيين العرب. فحتى لو سلمنا جدلا بأن هؤلاء الفلاسفة لم يتقدموا كثيرا على أرسطو يجب النظر إلى إبدلعهم في إطار منطقتهم وعصرهم،

اخذين بالاعتبار حالة التفكير النظري في مجتمعهم ذاك، وطبيعة الصراع الايديولوجي فيه، وعندئذ تتبدى لنا ماثرهم في ضوء مغاير تماماً.

ولنأخذ مثالاً آخر، حساساً بعض الشيء بالنسبة إلى أنصار المنهجية المادية التأريخية، ألا وهو كيفية النظر إلى الحركات والمذاهب والأفكار (الشعبية) و(الثورية)، المعارضة للتفاوت الطبقي والاجتماعي في العصر الوسيط. فإنَّ استلهام هذه الحركات والأفكار شيء، وتقويمها في ظروف عصرها شيء اخر. ففي فترة نهوض الاقطاعية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى العبودية والمشاعية البدائية على السواء) أو البرجوازية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى الاقطاعية وما قبلها) كانت الحركات والايديولوجيات (السوائية) و(المشاعية) رجعية، رغم كل ثوريتها. فقد كانت تعترض مسيرة التاريخ الصاعدة في عصر، لم تكن فيه ثمة إمكانية تاريخية لإقامة بديل (اشتراكي) أكثر تقدما[١]. ومن هنا تأتي صعوبة التوفيق بين الأحكام والتقويمات في عمل واحد، يحاول صاحبه الجمع بين التاريخ للتراث واستلهامه في النضال الإيديولوجي، الأمر الذي لم ينتبه إليه أحياناً بعض أنصار المنهجية المادية - التاريخية بين باحثينا التراثيين.

ونعود إلى المنظور الاستلهامي - التعبوي فنقول: إنَّ المنهجية المادية - التاريخية ترفض رفضاً باتاً كل ألوان العدمية التراثية والنزعة الكوسمة بوليتية، سواء منها دعوات أنصار (العصرنة) من الليبراليين المنادين بالقطيعة التامة مع الماضي وتراثه وتقاليده وبالأخذ بالحضارة الغربية، أم طروحات أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى الاشتراكية، ويتوهمون بناء صرح الثقافية الاشتراكية بمعزل عن التراث وبعيدا عنه[٢].

(١) تناولنا هذه المسألة في: سلوم، (نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية).

(٢) انظر: توفيق سلوم، (في المسألة التراثية)، الطريق، السنة ٤٦، العددان ٥ - ٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧).

فالثقافة الاشتراكية (يجب أن تأتي تطويراً طبيعياً لمخزوناته الثقافية، التي جمعتها البشرية تحت نير المجتمعات الرأسمالي والاقطاعي والدواويني)(١).

إنَّ أنصار المادية - التأريخية يطمحون لأنْ يكونوا (الحافظون للتراث والأكثر أمانة له)(٢). ولكن هذه الأمانة ليست للتراث كل التراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة الفلسفية والماضوية. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، الأحداث والمواقف، التي تشحذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم قضية التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، واشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين (استضعفوا في الأرض). وفي هذا المضمار بالذات ندعو لأن يتسابق المتسابقون ويتنافس المتنافسون

خامساً: الأسس المنهجية للتنظير التراثي

إذن سوف نتعامل في هذا البحث مع الأسس المنهجية للتنظير التراثي، أي المنهج في حالته التطبيقية على حقل التراث، فلا نبحث إذاً عن الأصول النظرية لهذا المنهج في ثقافته الأم ولا مقارنته في عبوره إلى الثقافة العربية المعاصرة وتوظيفه داخلها، ولكن نأخذ هذه المنهجية كما يمارسها أحد المفكرين العرب هو الطيب تيزيني بوصفه يقدم أسلوباً محدداً في افتتاح جسد التراث العربي الإسلامي. حيث يرى أنَّ التراث ينبغي أنْ يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجحة علمياً. . . تأخذ بعين الاعتبار الحركة العميقة الذاتية (الداخلية) للتراث العربي بعيداً عن مواقف القصر والاحتمال(٣).

(١) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٤١، ص ٣٠٤.
(٢) لينين: م. ن، مج ٢، ص ٥٤٢.
(٣) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٣٢١.

وفي خطوات بنائية ذات طابع إيجابي تركيبي لتقديم نظرية منهجية للتراث العربي الإسلامي من منطلقه الداخلي حتى تنكشف خصوصيته[١] وتتمثل طبيعة العلاقة بين الفكر التاريخي والتنظير التراثي التي لا تظهر إلا بشكل معقد وحلزوني ذي توسطات عديدة تتطلب الربط الجدلي العميق والإحاطة بخصائص منطقه الداخلي المتسم باستقلاله النسبي[٢].

ويحتم على البحث التراث وفق ما يرى تيزيني إنجاز عمليتين مهمتين: عملية (التوثيق التراثي) وعملية (الاختيار التاريخي للتراث) في الأولى يؤكد الجانب الموضوعي، أما في الثانية فيأتي دور التحزب من خلال تحديد عناصر (الاختيار التاريخي التراثي) وهي (التبني التاريخي) و(الاستلهام التراثي) و(العزل التاريخي) التي سنورد توضيحها لاحقاً[٣].

الجانب الموضوعي هو مطلب وشرط البحث العلمي حيث يضع (المادة التاريخية) في سياق القانون الفعلي لحركة التاريخ قبل تسليط مبضع التشريح عليها[٤]، بينما يمثل (الاختيار التاريخي التراثي) جانب التحزب الذي يشكل أحد أهم المبادئ التي تنطلق منها الماركسية في تحليلاتها[٥] وأول الأبعاد السوسيولوجية لدراسة وتصنيف الأفكار والاتجاهات[٦].

نحن، ومن منطلق هذا المجال الطامح علمياً وبمتجه الجدلية التاريخية التراثية وأدواتها المعرفية المتاحة والعلاقات الإيديولوجية المكونة لأحد أوجه النسيج الاجتماعي[٧]. يصبح ممكناً في هذه الحدود التاريخية والتراثية للبحث أن نحدد

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٣٤١.
(٢) تيزيني: م. ن، ص: ٣٥١.
(٣) تيزيني: م. ن، ص: ٣٣١.
(٤) تيزيني: م. ن: ص٥٠٢.
(٥) توفيق سلوم: المادية وتجليها في العصر الوسيط، ضمن كتاب: الماركسية والتراث العربي الإسلامي دار الحداثة. ط٢، بيروت، ١٩٨٢، ص٢٧٤.
(٦) توفيق سلوم: أفكار منهجية حول المسألة التراثية، ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٨٨ ص ٤٢١.
(٧) تيزيني: فيما بين الفلسفة والتراث، ضمن كتاب: الفلسفة العربية المعاصرة ص٤٠٦.

وضع أيدينا على الجوانب المتعددة والمتداخلة في تشابكها حول قضيتنا التراثية بما يتيح تحقيق التحليل التاريخي والتراثي والمنطقي وكشف الأبعاد (التقنية) والاجتماعية في سياقها التاريخي والتراثي[١].

وهنا يقدم تيزيني موقفه عملاً نظرياً من خلال دور منهجي في البحث التراثي عموماً ومن ضمن ذلك البحث التراثي العربي. حيث يرى أن الانطلاق من العام تجاه الخاص يجب أن يكون ممكناً وكذلك في الموقع العكسي، وبذلك تظهر هذه العلاقة الجدلية بين العام والخاص[٢].

إنَّ المنهج عند تيزيني لا يكتسب أهميته من جانب الأدوات المعرفية فقط بل كذلك من الجانب الإيديولوجي باعتبار الاختيار المنهجي لا يعبر عن رغبة ذاتية بقدر ما هو نابع من ضرورات مرحلية تاريخية واجتماعية، وما دام الأمر كذلك فلا بد أن نستعمل الأداة المعرفية العلمية وهي المادية الجدلية باعتبارها فكراً إنسانياً وإن ظهرت في أوربا إلا أنها ترجع في جذورها، إلى تراثنا الفكري، وهذه المنهجية أتاحت رؤية تاريخ الفكر من خلال منظار يقوم على بعض المقومات التي يعتبرها أساسية مثل وحدة التاريخ الإنساني وعملية النمو الذاتي لهذا التاريخ، فهذه المقومات أعطت المنهجية القدرة على تمثل التاريخ واستيعاب حركته برؤية دقيقة وعميقة، وبالتالي تعطي الباحث في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وهو الموضوع محل النظر والإمكانية في تلمس ومعرفة القضايا التي كان لها دور مؤثر وفعال في تشكيل ونمو وتطور هذه المنهجية[٣]. وتيزيني يعد هذه المنهجية هي العلمية الرائدة في تقديم الإمكانات الواسعة حول قضية التراث لأنها تمكننا من استيعاب الموقع الذاتي للتراث العربي الإسلامي داخل التراث البشري مما يفسح المجال أمام ظهور العديد من الإمكانات ولو في حدود مساراتها الأولية وهذه المسألة تشكل واحدة من النقاط الأكثر أهمية وحساسية في النشاط العلمي المبذول لطرح واستكمال هذه

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص٥٣٠.
(٢) تيزيني: م. ن، ص٦٢٥.
(٣) تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ط٢، ص٥.

النظرية المنهجية في طرحها على الواقع العربي القائم حالياً وامتدادات جذوره التاريخية ليكشف بنيته الداخلية وآفاقه وإمكانات تجاوزه[(١)].

وفي نظرته إلى التأريخ، يرى فيه الأمتداد التراثي للماضي، الأمتداد الذي شكل مع الماضي سياقين مختلفين ومتكاملين (تأريخي وتراثي) للحدث الأجتماعي، ترسي دعائم التواصل التراثي بين الماضي والحاضر من خلال العلاقات الموحدة بينهما في دعائم وأسس موضوعية الاجتماعي وكذلك في تحديد جدلية العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وهذه الناحية من القضية دورها وأهميتها الأستثائية المبدئية يخص القضية التراثية ونظرتها للتاريخ بمعناه المحدد بمرحلة ماضية من الحياة الاجتماعية في بعدها التطويري داخل رؤية المادية التاريخية الجدلية للتأريخ[(٢)]، حيث تؤكد هذه الرؤية على الطابع الجدلي للمعرفة أولاً وعلى التأريخ بصفته علماً بمقومات وأسس[(٣)].

ويستمر تيزيني في تقديم خطوط رؤيته المنهجية التي تستند إلى الفكر المادي الذي يتحدد على أساس أنّه: وحدّ بين الجدل والمادية توحيداً جدلياً.

٢ - بحث في المجتمع الإنساني في الضوء المنهجي لتلك الوحدة، وأصلاً بذلك إلى اكتشاف قوانين حركته الداخلية، ومحدد إياه بجملة من المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية والساسية. كما طرح في ضوء ذلك تصوراً عاماً حول قضية التراث عبر عنه خصوصاً بقانون التجاوز الجدلي[(٤)].

هذا المنظور حسب تيزيني يعطي الباحث في مجال التأريخ العربي الإسلامي القدرة على استيعاب الوحدة والتباين، الاستمرارية وللاستمرارية، التاريخ والتراث البشري أو استقراء الفكر العربي في سياقه التاريخ التراثي لاكتشاف حلقاته المضيئة، وكذا تسليط الأضواء على هذا التراث حتى يكون (الاختيار التاريخي التراثي)

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ٦٠٦.
(٢) تيزيني م. ن: ص: ٦٦٦ - ٦٧٠.
(٣) تيزيني: م. ن: ص٦٥٧.
(٤) تيزيني: م. ن: ص٩٦٦.

منضبطاً بالعوامل الذاتية والموضوعية لـ (المرحلة القومية المهيمنة). وعلى هذا المنظور نكون قد حققنا نزوعاً تراثياً ذاتياً كامناً في العناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في ذلك التراث نفسه[١]. لأنَّ الفكر العربي في أشكال الصيغ التراثية والتاريخية المكون لا يشكل نسيجاً متجانساً موحداً بل ككل فكر إنساني يعبر عن موقف قائم في مجتمع طبقي، وبذلك يكون هذا الفكر محتوياً بداخله على اتجاهي التقدم والمحافظة، لأنه أساساً يحمل نسبياً التناقض والتصارع والوحدة والتماسك بين عناصره المكونة[٢].

ومن المهام المنهجية التي طرحها تيزيني هي جدلية الداخل والخارج وتأكيده على الخصائص المميزة للتراث العربي الإسلامي، ولذلك من خلال خصوصيته وآلية تطوره وارتباطه بالفكر الديني واستيعابه للفكر الفلسفي اليوناني الأمر الذي أدى لأن يكون لهذا التراث في جانبه الفكري رؤية فلسفية إسلامية. وطول البحث في التراث العربي الإسلامي ولا سيما حقله الفلسفي يظهر تيزيني مشروح في رؤيته من الداخل بين أنْ يظهر للنص التراثي إبداعيته من خلال البحث عن الإرهاصات والعناصر المادية التي يتضمنها بشكل أو بآخر وبين البحث عن عوامل السباق اللاامتمائل التي تهدد النص الأصلي وتستبعد مادته، وهذا واضح عن تيزيني في تعامله مع نصوص الفلاسفة المسلمين، فيستنطق النص بكل الإرجاعات الواقعة خارج حدوده الأصلية ويفرض عليه أن يتكلم بغير لسانه، في منهجية كليانية تستوعب التاريخ كله ضمن منظومة مفاهيم صارمة، وتفرض التطابق بين الوقائع ومعانيها الكلية[٣]. حيث يطل في مجال العمومية واللجوء إلى تفسيرات. يمكن تسميتها (بالغيبية) كلما أعوزه التحليل والتفسير[٤].

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة: ص٩٦٧.
(٢) تيزيني: م. ن: ص٤١٦.
(٣) صفدي: خطاب التناهي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ - ٦١، ١٩٨٩، ص٨.
(٤) الألوسي: الفلاسفة العرب ونظرية التطور الطبيعية، القسم الثاني، آفاق عربية، العدد ٢، السنة العاشرة، شباط، ١٩٨٥، ص٥٤.

كذلك فإنَّ تيزيني عندما يستدعي مفاهيم المادية التاريخية لقراءة التراث العربي الإسلامي. لا يلتفت إلى مسألة استعارة ونقل المفاهيم والأدوات المنهجية من مجال معرفي إلى آخر. ومن حقبة تاريخية إلى أخرى من أجل تعميها والاستفادة منها بتوسيعها أو تضيقها، إنه لم يتساءل عن كيفية الاستفادة من الجهاز النظري المفاهيمي الذي بلورته المادية التاريخية في سياق نظري تاريخي معين للبحث في إمكانية الاستفادة منه خارج الحقل التاريخي الذي تم ابتكاره في أفقه(١).

إنَّ ممارسة التنظير المنهجي للتراث لا تعني النقل القسري للمفاهيم بوصفها تمتلك صحة مطلقة. بل لا بد أنْ تكون الممارسة الفيصل في شكل وطريقة استخدام المفاهيم وملاحظة حدود الاستفادة منها، فربما تقتضي الحاجة إحداث زحزحات في المفهوم أو إبداله كلياً حتى يمكن أن يكون التنهيج منتجاً وفعالاً في هذا المجال. وأنَّ القيام بعطية النقل المفاهيمي تستوجب المساءلة المستمرة للطريقة والكيفية التي يتم فيها هذا النقل. من أجل إبراز نمط قيمها المعرفية وفعاليتها الإجرائية(٢).

في حين أنَّ تيزيني ينظر للمسألة من منظورها التاريخي العام. حيث يعتقد أنَّ هذا الموقف المنهجي الذي يتبناه نشأ وتبلور في سياقه التاريخي والتراثي لا يمثل حصيلة لما هو حادث من تحولات معرفية وعلمية في القرن التاسع عشر الأوروبي الرأسمالي فقط ولكن لمجموع الإنجاز التراثي التقدمي للبشرية بما في ذلك الإنجاز التراثي العربي(٣). وها هنا ممكن انزلاق تيزيني إلى إصدار أحكام غير مقبولة عن تراثنا ولا سيما الفلسفي منها حيث يظهر معظم فلاسفة الإسلام ماديين بل وجدليين. كذلك نظرته الخطية للتاريخ وموقفه من ضرورة تفسير اللاحق بالسابق ميكانيكياً، أنَّه يحشر الجديد في قوالب القيم بنفس أسلوب السلفيين، فيبدو كأنه يبحث عن أصالة موهومة، وأنَّ تعامله هكذا مع الجديد والمنجز لاحقاً في مسيرة تطور الفكر البشري يوقعه في التناقض مع مرجعية التحليل التي يتبناها. والسبب كل السبب في هذا

(١) فرنار، الصراع الطبقي والصراع السياسي، ص٦٦.
(٢) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجي، ص٢٥.
(٣) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص٦١٦.

التلبك والاضطراب المنهجي راج للالتزام الإيديولوجي وانشغاله بهموم سياسة الحاضر، ثم استخدامه للمنهج التأريخي الجدلي كمنهج جاهز للتطبيق تنحصر مهمته في تعين الأطراف وتحديد المواقع[١].

إنَّ تيزيني في تحليله للتراث يستحضر النصوص الماركسية برسومها وغياب محاور محتواها ولا يوجد أي جهد تأسيسي لإخصاب وموقعة المفاهيم الماركسية لتوليد رؤية جديدة للتراث العربي الإسلامي، ولم ينتج أي توسيع أو تضيق إيجابي. لقد ظلت مرجعية التحليل جملة استشهادات ولم تحدث أي تحول نوعي في بنيته الظاهرة المدروسة.

إنَّ الأسس المنهجية الموجهة لاختياره الفلسفي لم تولد أي تطوير في أساليب تحليل قادة التراث الفكري العربي الإسلامي والتاريخي الذي واكبه وحدوه شروط إنتاجه الواقعية والمعرفية[٢].

إنَّ جل اهتمام تيزيني ينحصر في محاولة تحويل الوعي الماركسي إلى وعي مطابق ومنشط للفكر العربي وتحديد حضور التراث ومكانته في فكرنا المعاصر من خلال اكشف عن جذور مادية تقدمية في هذا التراث حتى يمكن أن يكون الخطاب الماركسي مطابقاً.

وهذا ناتج من اعتقاده بوحدة متدرجة للتأريخ[٣]. وتحديد مسار معين للأحداث. ورؤية توحد بين المضمون والمنهج جاعلة للتاريخ إيقاعاً ثابتاً (الجدلية المادية) واتجاهاً تقدمياً دائماً. إنَّ ثمة تشكيلاً محدداً سلفاً يعطي للتأريخ في الصياغة الجدلية أفضلية بل سلطة على التأريخ بحيث تضيق مساحته من خط لا متناهي إلى مجرى ضيق. إنَّه وفق تقسيمه يكون مادياً تقدمياً ومثالياً رجعياً[٤]. ونلاحظ في

(١) راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الجابري لمنهجية تيزيني في مقدمة كتابه: نحن والتراث، ص١٥ - ١٦؛ وكذلك الخطاب العربي المعاصر، ص ١٥٠ - ١٥٢.

(٢) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجي، ص٢٥.

(٣) بوتوا، جان ماري: أوجه الهوية، الفكر العربي المعاصر، العدد: ٣٩/٩٨٦، ص١٢٧.

(٤) صفدي، التاريخ المختلف، الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٣، ١٩٨٧، ص٥.

كتابات تيزيني استدعاء مجموعة من مفاهيم المادية الجدلية لم يحترس أبداً في إطلاقها على الحقبة الإسلامية ولا يشكك في نسبية هذه المفاهيم من أجل المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها مما أدى إلى استعادة خطاطة تاريخية وتعميمها بدون مراعاة الأصول البحث والكتابة التاريخية[١].

فهو مضطر في فهم جدل العام والخاص. وفي تعين التوسطات بين مستوى الظواهر المدروسة فليس العام في تعامله مع الخاص نظاماً من الجمل إلا تأملية ولا هو انطولوجيا قبلية تقدم مساطر عامة جاهزة يجرى قص الخاص على مقاسها. إنَّ هذا الموقف يوقعنا في التخطيطية المجردة (Schematization)[٢].

إنَّ تيزيني لا يضع أي تفرقة ولا يعير أي اهتمام .إلا أننا لا نستطيع استعمال الجهاز المفهومي المتبلور في دراسة المجتمع المعاصر وتطبيقه كما هو بدون حذر على العالم القديم. لقد أكد ماركس على الطابع التأريخي للمقولات التي استخلصها عند تحليله للمجتمع المعاصر، وبيّن أنَّ هذه المقولات هي مجرد مفاتيح لفهم التطور الاجتماعي في كليته، فهي ليست خالدة ولم تكن موجودة دائماً، فيجب الاحتراس إذاً من إسقاطها ببساطة على المجتمعات الغير رأسمالية[٣].

ثم إنَّ تيزيني لم ينتبه إلى أنَّ صيغة انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق الواحد. وتقديم البعض وتأخير البعض الآخر تنطوي على أكثر من اختيار علمي، وتفضيل إيديولوجي، هذه الصيغة لا بد أنْ تخضع لتساؤل دقيق، فإن من حق الابستيمولوجي أن يتساءل عن مدى العلاقة بين نظام معرفي خلقي يقود عقل الباحث وبين نظام معرفي متضمن في الصيغة ذاتها التي هي موضوع الدرس، ما هي علاقة التفاعل بين هذين النظامين وكيف يمكن لأحداهما أن يتغلب على الآخر أو يمتص الآخر، وأين في النهاية معايير الموضوعية فيما بينهما.

---

(١) عبد اللطيف: صعوبات الاستعمال المنهجي، ص٢٩.

(٢) بلوز نايف وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ضمن بو علي ياسين (وآخرون): الماركسية والتراث، ص٧٣.

(٣) فرنار: الصراع الطبقي والصراع السياسي، ص٦٦.

إنَّ الشكل الذي يأخذه انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق المعرفي إنما يقدم هذه المفاهيم من خلال بنية تفرض تفسيرها في اتجاه معين مقدماً"(١).

سادسا: الموقع البنائي البديل للنظرية التراثية

في البدء علينا أنْ نميز في المنهجية المادية التاريخية نفسها بين العام والخاص:

- العام في المادية التاريخية هو المنهج: أي تحليل المجتمعات على أساس أنَّ حركة التاريخ والتطور هي نتيجة صراع بين طبقات، على أساس أنَّ الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس، وأنَّ الوعي بدوره يؤثر - ويغير- الوجود الاجتماعي.

أما الخاص في المادية التاريخية فهو النتائج التي يسفر عنها التحليل المذكور والتي قد تختلف - بل يجب أنْ تختلف - بأختلاف نوعية المجتمعات ومراحل التطور الخاص هو الذي يحدد نوعية الطبقات المتصارعة وأهمية الدور الذي يلعبه الصراع الطبقي نفسه، سواء على المستوى الاجتماعي - الاقتصادي، أو على المستوى الفكري - الايديولوجي.

ولذلك فعندما تحلل مجتمعاً، كالمجتمع العربي، فإنَّه من الواجب التقيد بخصوصية هذا المجتمع، حتى لو أدى ذلك إلى نتائج مخالفة لتلك التي توصل إليها ماركس عند تحليله المجتمع الرأسمالي في أوروبا. يجب أنْ يخضع النظرية للواقع، لا أنْ نخضع الواقع للنظرية. هذا مبدأمنهجي يجب التقيّد به في كافة الميادين، سواء تعلق الأمر بالبحث في الواقع الطبيعي أو في الواقع الاجتماعي والتأريخي.

هذا هو الفهم المادي التأريخي للمادية التأريخية نفسها. أما المادية الجدلية، أي تطبيق قوانين الجدل المستخلصة من التحليل التأريخي على الطبيعة ومن ثمة صياغة مقولات منطق عام ونظرية عامة في الكون والإنسان، فذلك ماتم في فترة

(١) صفدي، النموذج بين التأويل والتغيير، الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٠ ١٩٨٦، ص١١.

لاحقة وعلى يد انجلز بالخصوص. وهنا أيضاً لا بد من ربط الفلسفة بالتأريخ، لا بد من فهم المادية الجدلية كما صاغهاانجلز فهماً ماتدياً تأريخياً. لقد سادت في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعة علموية دوجماتية ميكانيكية مادية. كان علم نيوتن في قمة أوجه، كان الاعتقاد السائد هو أنَّ كل شيء - مهما كان هذا الشيء مادياً روحياً - يمكن «علمياً» بالمادة والحركة («الدماغ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد المادة الصفراء» و«أكبرالنجوم وأصغر الذرات يخضعان حتماً لقوانين الميكانيك، قوانين الجبذ والنبذ») وكانت البورجوازية الأوروبية أيضاً في قمة أوجها. لقد انتصرت نهائياً على الاقطاع فعممت سلطتها وايدولوجيتها عل المجتمع كله، بل على التأريخ كله. لقد تبنت التجريبية ضداً على العقلانية (وكانت قد تبينت العقلانية في بداية نهضتها ضداص على سلطة النصوص وسلطة «النقل» - في مقابل العقل) لأنَّ العقلانية يومئذ كانت سلاح الطبقات المناوئة لها، وتبنت المادية الميكانيكية ضداً على المثالية و«الغيبية» ضداً على كل الماورائيات.

في هذا الاطار التأريخي صاغ انجلز المادية الجدلية (جدل الطبيعة)، وكان طبيعياً أنْ يتأثر بهذه المعطيات هو أنَّه نقل نوعية الحركة الاجتماعية التأريخية القائمة على صراع الطبقات (صراع الأضداد) إلى مجال الطبيعة[1] فقال هناك إلى جانب الحركة لميكانيكية (حركة الانتقال في المكان) حركة أخرى داخل المادة نفسها، هي الحركة الناتجة عن صراع الأضداد. وقد غيّر هذا العنصر الجديد الذي أدخله انجلز إلى المعطيات المذكورة، بنية التصور المؤسس عليها، فأصبح التصور جدلياً بعد أنْ كان ميكانيكياً. وتلك خطوة مهمة نحو التحرر من التصور الايديولوجي البورجوازي المؤسس على المادية الميكانيكية المتطرفة الساذجة. ولم يأتِ انجلز بهذا الفهم

(١) يرى جاك مونود أنَّ ماركس نقل بدوزه نوعية حركة الفكر الديالكتيكية التي قال بها هيغل، إلى الواقع الاجتماعي والمادي، وأن في هذا النوع من الاحيائية. وهذا صحيح إذا نظرنا إلى الفكر نظرة مثالية، أي إذا اعتبرناه كيانا مستقلا بنفسه، أما إذا نظرنا إليه كنتاج وانعكاس للحياة الواقعية، الاجتماعية منها خاصة، فان الاعتراض يصبح غير ذي موضوع، بل يصبح عمل ماركس تصحيحاً لا مجرد نقل. انظر: جاك مونود الصدفة والضرورة (بالفرنسية).

الجديد من دماغه، ولا كانت المسألة مجرد نقل ميكانيكي من الميدان الاجتماعي إلى الميدان الطبيعي. كان هناك نوع من السبق، ولكنه سبق مستوحى من اتجاه تطور البحث العلمي ذاته.

النتيجة التي نريد أن نخرج بها من هذا العرض التأريخيلظروف صياغة النظرية الماركسية بشقيها: المادية التأريخية والمادية الجدلية، هي:

١ - إنَّ ربط ظهور الماركسية كعلم وفلسفة بالتأريخ الاجتماعي والفكري لأوروبا يدعونا إلى عدم الأخذ بها كعقيدة منزلة. بل فقط كمحاولة انسانية لفهم الواقع الاجتماعي - التأريخي والواقع الطبيعي على ضوء مرحلة معينة من تطور المعرفة البشرية ز وبالتالي فإنَّ النتائج التي يقررها التحليل المادي الجدلي للتأريخ أو للطبيعة ستبقى صحيحة بالنسبة للواقع الذي كان موضوع التحليل وبالنسبة كذلك لدرجة التي بلغها الفكر البشري أثناء ذلك التحليل. إنَّ عدم التقدم التقيد بهذا المبدأ المنهجي يؤدي حتماً إلى تجميد الفكر، وقتل عناصر الحياة في الماركسية نفسها.

٢ - إنَّ التصنيف المشهور الذي ألحّ عليه انجلز والذي يقسم الآراء والنظريات إلى مثالية ومادية صحيح إذا أخذناه كأداة منهجية. ولكن اعطاء مضمون ما للمثالية أو للمادية يجب أنْ نعتمد فيه على المرحلة التاريخية والأهداف الايديولوجية. فما تسميه بالنزعة المثالية قد يكون تقدمية تخدم أهداف المسقبل والطبقات المحرومة، وقد يكون رجعية تخدم الايديوبوجية الاستغلالية، وذلك حسب اختلاف الظروف والملابسات التاريخية والاجتماعية. وكذلك الشأن بالنسبة للنزعة المادية. ونعتقد أنه لا بد من قدر كبير من التحفظ والحيطة عند تطبيق هذا النوع من التصنيف على اتجاهات الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث. إن الاشكالية الأساسية التي أوحت بهذا التصنيف في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث غير موجودة بتمامها في الفكر العربي الإسلامي قديمه وحديثه. فربط العالم الخارجي بالذات، أي القول بأسبقية الوعي على الوجود - على المستوى البشري - مقولة لا يستسيغها الفكر العربي الإسلامي، لأن الاشكالية التي أوحت بهذه المقولة لم يعرفها تراثنا في يوم من الأيام. وأن هنا لا أووافق الأستاذ طيب تيزيني على دراسته للفكر العربي في

العصر الوسيط، تلك الدراسة التي اعتمد فيها بصورة ميكانيكية تصنيف آراء المفكرين المسلمين إلى مثالية ومادية.

بعد هذه الملاحظات، وعلى ضوئها، يمكن أن ننتقل إلى الجواب عن السؤالين التاليين وهما: إلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية على التاريخ الإسلامي؟ وهل يقبل الإسلام، كعقيدة، التفسير المادي للتاريخ؟ السؤال الأول يطرح قضية منهجية، أما الثاني فيطرح قضية نظرية.

بالنسبة للسؤال الأول يجب أن نؤكد - إذا كان هذا يحتاج إلى تأكيد - إن التاريخ الإسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريخ البشري، بل هو جزء منه. والمسلمون لا يعبرون أنفسهم (شعب الله المختار). فالخطاب الإسلامي خطاب إلى الناس كافة، وتاريخ الإسلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقات انتظمت في سلك الدولة أو الدول الإسلامية. ولقد عرف التاريخ الإسلامي منذ قيام الإسلام صراعات داخلية وحروبا مع الدول المجاورة القريبة من مركز الخلافة والبعيدة منها، ربطت تاريخيه بتاريخ تلك الدول، بل بتاريخ البشرية جمعاء. وكان العامل الاقتصادي يلعب في هذه الصراعات والحروب دورا بارزا، تارة بشكل واضح، وتارة بشكل خفي. لقد رفض تجار قريش وارستقراطيوها الدعوة الإسلامية وقاوموها لأنها كانت تهددهم في مصالحهم الاقتصادية، وحاولوا اغراء النبي ﷺ بالمال والجاه لأنهم كانوا يفكرون تفكيرا تجاريا، كل شيء يمكن أن يباع ويشترى حتى الأفكار والعقائد. ولما رفض الرسول ﷺ هذا العرض التجاري وأصر على نشر الدعوة التي التف حولها في البدايا الفقراء والمستضعفون اضطهدوه فهاجر إلى المدينة، ومن هناك نظم المسلمون أنفسهم وبدأت غزوات النبي ﷺ التي استهدفت أول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصادية لكفار قريش، فكانت الكمائن على القوافل التجارية القريشية. وعندئذ أحس كفار قريش وارستقراطيوها أنهم أصبحوا فعلا مهددين بجد في مصالحهم الاقتصادية وأحسوا أنهم أمام اختيارين لا ثالث لهما: اما الإسلام واما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ في التجارة. فاختاروا الإسلام: بعضهم بحسن نية، وبعضهم بنفاق، فكان منهم

المؤمنون وكان منهم المؤلفة قلوبهم. كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصادية) لم تهزمها غير القوة المادية (العقدية الإسلامية التي تغلغلت في صفوف الجماهير فأصبحت قوة مادية ومعنوية لا تقهر)، وبعد وفاة النبي ﷺ كانت أول حرب خاضها المسلمون هي حروب الردة. أي تلك الحملات التي نظمها أبو بكر الصديق ضد الاعراب مانعي الزكاة. الزكاة قدر معلوم من المال يدفعه الناس لبيت المال والفقراء والمساكين، فهي ضريبة من أجل التضامن الاجتماعي، (ضريبة) على الربح ورأس المال معا، ومنعها تمليه مصالح اقتصادية، والقيام بأخذها بالقوة تمليه أيضاً المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع، علاوة على أنها جزء من التشريع العام الذي تسير وفقه الدولة والذي يعتبر ركنا أساسياً من أركان الإسلام الخمسة. وحدثن الفتنة الكبرى في أواخر عهد عثمان وكان المحرك لها اقتصاديا كما سنرى على لسان أحد كبار رجالات الإسلام في العصر الحديث. وتوالت الصراعات والنزاعات في عهد الأمويين وعهد العباسيين وفي العصور التالية، وكان العامل الاقتصادي يلعب دوره في هذه الصراعات تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفي.

تأريخ الاسلام منذ قيام الاسلام إلى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات، تارة يكتسي هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الايديولوجي والنزاع بين الفِرَق. والمهم ليس هذا المبدأ المنهجي، بل المهم تطبيقه على الواقع المشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المشخص. والسلسلة التي استخلصها ماركس من تأريخ أوروبا وانطلاقاص من المرحلة الرأسمالية لا تنطبق على التأريخ العربي الإسلامي، فلم يعرف هذا التأريخ عصر عبودية كما عرفته اليونان أو الرومان، وعصر الاقطاع بنفس الشكل الذي عرفته أوروبا، والنظام الرأسمالي. أما الاسلوب الآسيوي للانتاج فلم يعرفه التاريخ العربي ولا التاريخ الإسلامي، إذا صح هذا الفصل بينهما. إذن هناك خصوصية، هناك نوع من التطور خاص يجب الكشف عن قوانينه. يجب أن نعطي للطبقات في التأريخ الاسلامي مضمونها الحقيقي الفعلي ونزن دور الصراع الطبقي طبقاً للواقع التأريخي لا طبقاً لهذه النظرية أو تلك. وفي هذا المجال يجب أنْ نعطي للدين كعقيدة تغلغلت في

صفوف الجماهير حتى أصبحت قوة مادية مكتسحة الدور الذي يستحقه في أحداث التأريخ الاسلامي ومسلسل تطوره. ويجب أنْ لا نغفل دور الدين بدعوى «تجنب السقوط في المثالية» فهذا كلام فارغ وشعار أجوف. لقد امتزج الدين الإسلامي بالواقع التأريخي للشعوب الإسلامية في مختلف العصور، وأصبح مؤشراً من المؤشرات الاساسية في هذا الواقع - وسيكون التحليل مبتوراً وخاطئاً إنْ نحن أغفلنا دوره، تماماً مثلما يكون التحليل مبتوراً خاطئاً إنْ نحن اغفلنا دور النظرية الماركسية في الثورة الروسية أو الصينية.

وإذن فالسؤال عما إذا كان التأريخ الاسلامي يقبل التفسير المادي الجدلي سؤال لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو كيف نحلل التأريخ الاسلامي تحليلاً مادياً جدلياً، دون أن نمس خصوصية هذا التاريخ، ودون أن نسقط عليه معطيات تاريخ مجتمعات أخرى؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح نفسه دوما على الذي يمارس البحث العلمي. إن من قواعد البحث العلمي التقيد بالمنهجية العلمية (وهي هنا المادية التاريخية كما شرحناها قبل) وبالمعطيات الواقعية كما هي (وهي هنا معطيات الواقع التاريخي الإسلامي وخصوصيته) . . . إنَّ مقولات المادية التاريخية أطر فكرية صورية فارغة، هي فقط أدوات منهجية، ويجب أن تملأ هذه الأطر وتعدل بالمضامين التي يجب أن نستقيها من الواقع وخصوصية هذا الواقع. هذه ألف باء المنهجية العلمية.

أما السؤال الثالث فهو يطرح كما قلنا مسألة نظرية: هل يقبل الإسلام كعقيدة، التفسير المادي الجدلي للتاريخ؟ وبعبارة أوضح: ألا يتعارض التفسير المادي الجدلي للتاريخ مع العقيدة الإسلامية؟ المسألة هنا نظرية لأنها تتعلق بنوع التصور الذي يقره الإسلام للتاريخ. فما هو هذا التصور؟ وهل يتنافي مع التصور الذي تنطلق منه المادية الجدلية؟

تنطلق المادية التاريخية في تفسيرها للتاريخ من هذا التصور العام وهو: إنَّ الناس هم الذين يصنعون تأريخهم، وأنَّ القوي منهم يظلم الضعيف ويستغله، وعن هذا الضعيف يثور لرفع الظلم عنه وجعل حد للاستغلال الذي يتعرض له. هذا

الصراع بين الأغنياء والفقراء هو أصل السلطة السياسية. ويتبع هذا الصراع الاجتماعي - الاقتصادي أو يرافقه، أو يحجبه أحياناً، صراع على صعيد الفكر، صراع بين المذاهب والنحل والفرق.

ولكي نعطي هذه المسألة جواباً من العقيدة الإسلامية يجب أنْ ننقلها إلى المستوى الفلسفي الذي طرحت فيه داخل الاسلام نفسه. إنَّ عبارة (الناس هم الذين يصنعون تاريخهم)، تعني على هذا المستوى (أنَّ الإنسان مسؤول عن أفعاله). وهذا مبدأ إسلامي صريح لا غبار عليه. وفي القرآن آيات كثيرة تقرر ذلك. والإسلام دعوة إلى الناس كافة، ولولا انطلاقه من أنَّ الإنسان مسؤول عن أفعاله لانتفت الدعوة وفقدت حجتها ومبررها. وسواء قلنا مع المعتزلة إنَّ الإنسان (يخلق أفعاله) أو قلنا مع الأشاعرة إنَّ الإنسان (يكسب نتائج أفعاله) فالمسؤولية قائمة ثابتة. وما دام الإنسان مسؤولا عن أفعاله، كبيرها وصغيرها، فإنه يصنع بنفسه مصيره أي تأريخه. بل إنه في المنظور الإسلامي يختار حتى (ما بعد تاريخه) أي مصيره في الآخرة. والأوامر والنواهي، والجزاء والعقاب، والمبدأ الإسلامي الشهير: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . كل ذلك لا يمكن أنْ يفهم إلا على ضوء الآية الكريمة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾(١)، الأمانة تعني المسؤولية. إنَّ ما يميز الإنسان عن الجهاد هو أنه يتحمل أمانة أي مسؤولية، الأمانة التي تجعله يصنع تاريه بنفسه، في حين أن الجمادات لا تاريخ لها لأنها لا أمانة لديها، أي لا مسؤولية عليها.

نعم قد يعترض بعض الناس بأن التفسير المادي الجدلي للتاريخ يقتضي القول بقانون عام تسري وفقه الأحداث التاريخية، وهذا في نظرهم لا يتفق مع القول بإرادة الله. ولكن هؤلاء ينسون أن إرادة الله في هذا المجال تعني (سنة الله التي خلت من قبل) أي وجود قانون ونظام أقرهما الله تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا. والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الإلهية لا بالجانب الجغرافي الطبيعي ولا

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

بالجانب الاقتصادي ولا بالجانب الروحي. لقد ترك الباب مفتوحا للمسلمين ليجتهدوا في فهم سنة الله. هذه ولا حرج عليهم ان فهموها على هذا الشكل أو ذاك، لأن الأمر يتعلق بقصد الله، ونحن كما يقول الأصوليون لا نعرف حكمة الله ولا قصده إلا معرفة ظنية تتطور بتطور فهمنا وبنمو معرفتنا، وهذا هو أساس الاجتهاد الذي يعتبر أحد مصادر التشريع الإسلامي.

ومن المسلمين لا يفسر الخلاف الذي حدث بعد وفاة الرسول ﷺ حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الأنصار والمهاجرين؟ ومن منهم لا يفسر تاريخ الإسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الأحزاب والفرق السياسية؟ ألم يربط الغزالي الصراع الاجتماعي والعقائدي بالشوكة والقوة؟ ألم يجعل أساس الإمامة والخلافة العصبية والشوكة؟ وابن خلدون الفقيه المالكي والمفكر الأشعري ألم يتصور فلسفة مادية للتاريخ؟ ألم يقل بقانون - أو قوانين - تتحكم في سير التاريخ عبر عنه بـ(طبائع العمران)، (طبائع تخصه في ذاته). ألم يقل كغيره من الأشاعرة بـ(مستقر العادة) وهو يعني بها أنَّ الكيفية التي أحيا الله بها أمور الطبيعة والتاريخ قد استقرت وأصبحت عبارة عن قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية(١).

يرى تيزيني في محاولة تحديد الموقع البنائي البديل للنظرية التراثية، بأنها محاولة تطرح نفسها باسم الفكر العلمي عموما، وتحت اسم «الجدلية التاريخية للتراث» على نحو خاص، ومهمتها استكشاف وتوطيد الشرعية الايديولوجية والنظرية المعرفية لذلك البديل من حيث هو نظرية تنهيجية تراثية أولاً، وحلقة تراثية ثانية(٢).

إنَّه الموقف الفكري البنائي الذي تحقق فيه المقدرة العميقة على القيام بتحليلة وتركيب للتاريخ والتراث العربي وقضاياه المنهجية(٣).

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، انظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.

(٢) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٥٨٣ - ٥٨٤.

(٣) تيزيني: م. ن، ص ٤٨١ - ٤٨٢.

وتشكل الجدلية التاريخية التراثية الركيزة المنهجية لمشروع تيزيني على دارسة التاريخ في امتداده التراثي لا ستخلاص نتائج نظرية وعملية متماسكة تبرر البحث التراثي والفكرى على أنَّه يمثل قضية اللحظة المعاصرة التي تضبط وتوجه خطوات الاختيار التاريخي التراثي، وهذا الموقف يظهر عبر طريقين:

الأول: يتمثل بالادوات المنهجية المعرفية المتاحة.

الثاني: يتضح بصيغة التوجه والهم الإيديولوجي[١].

وعلى الباحث في هذا الوضع أنْ يتقص آفاق الوحدة الجدلية التاريخية بين الماضي والحاضر في بوتقة الحاضر التقدمي حتى يكون قد أرسى حجر الاساس للمشروعية النظرية المعرفية والإيديولوجية التي يتمتع بها التراث العربي[٢].

ويكون في هذه الحالة مستعيدا للتراث وناظراً فيه من موقع (اختيار تاريخي تراث وبواسطة تنهيج تاريخي تراثي يفرز منه العناصر الايجابية لا ستلهامها[٣]. فهذا الانجاز هو الذي يضبط ويحدد في كل الاحوال ماينبغي تبيه واستلهامه ماينبغي رفضه للتراث.

إنَّ مفهوم التراث يمثل وفق منهجية تيزيني، وجها أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة (التقدم البشري)، فالتراث هو الحدث المنصرم في بعده التطوري المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل والتشابك بنيوياً ووظيفياً وبتولد نسيج افتراث وآفاقه من السياق التاريخي الذي هو الحدث الاجتماعي في حالة انخراطه في مجرى الزمن التالي عليه والممتد حتى اللحظة الراهنة.

إذاً التراث مناصر مع الحدث التاريخي لكن هذا الحدث لايبقى في صيغته هذه في حدود الماضي لانه يمتلك بعداً تطورياً ,فيكون التاريخ في منظور (الجدلية التاريخية التراثية) هو الماضي في بعده التطوري، والتراث هو الماضي في بعده

---

(١) تيزيني: فيما بين الفلسفة والتراث، ص ١٠٦.
(٢) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٤٩٠ - ٤٩١.
(٣) تيزيني: م. ن: ص ٥٢٢.

التطوري موصلا بالحاضر ومتداخلا فيه، ثم إذا كان الماضي (التاريخي) مستمراً حتى حدود الحاضر وغير مستمر بعد ذلك، فأن (التراث) يجسد الاستمرارية من الماضي إلى الحاضر ،وبذلك تكشف العلاقة الجدلية بين خطي الاستمرارية واللاستمرارية بصفتها علاقة بين(التاريخ) و(التراث) ويقوم خط تداخل وتشابك بين الماضي والحاضر ،ويكون التاريخ هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث عبر التراث حوار تكون فيه زمام المبادرة للحاضر. لأن مسألة التراث ترتبط بالحاضر وما تكتسب من أهمية ودلالة إلا بالنسبة لهذا الحاضر وبهذا يكون وعي الماضي وعياً بالحاضر وفهماً للتراث وتحديداً للهوية.

ونتقل الآن إلى خطوات تأويل التراث وهي تتحدد أولاً ما بيننا وبين التراث والتاريخ في الاستلهام التراثي.

إنَّ التوجه إلى التاريخ والتراث ماضياً وحاضراً ينطلق من اختيار تاريخي تراثي له، ففي عودتنا إلى التاريخ والتراث من موقع (الجدلية أو التاريخية التراثية)؟ استعادة اختيارية متبصرة بمقتضيات وآفاق (المرحلة القومية الناهضة) .إنَّ هذا الاختيار يتمثل بشكلين ايجابيين هما (الاستلهام التراثي) و(التبني التاريخي) وأنَّ ذلك التوجه ينصب على العنصر النسبي فيه، أي أنَّ العنصر الذي قيمته الذاتية مقترناً فقط بالمقتضيات والموجبات والآفاق الايديولوجية (المرحلة القومية الناهضة).

إنَّ «استعادة» الماضي تعني أنْ نستلهم الموقف الإيديلوجي من خلال ربطه بموجبات المرحلة القومية المهيمنة، وفي هذا الوضع تكمن نسبية الماضي في سيقه التراثي ،ولكن استعادة الماضي تسير إلى حدود أبعد حينما تقرر بأنَّ هناك عنصراً مطلقاً في ذلك (الماضي) ينبغي أنْ يؤخذ ليوضع في مكانه من (المرحلة القومية المهيمنة) وهذا يعني أنَّ مانقوم به يدخل في اعداد (التبني التاريخي). إنَّ التوجه إلى التراث ماضياً وحاضراً (موروثاً) يعني أنْ نستلهم ذينك المرقفين من خلال الموقفين من خلال الصلات والروابط بينها وبين (المرحلة القومية المهيمنه) ناهضة، كي يتم استكشاف استقصاء جسور التواصل التراثي بين الحاضر والماضي.

والغاية من فعل ذلك بلوغ أمرين: ملاحظة واستجلاء المصائر التراثية والايديولوجية لذلك التراث باوجهه وعناصره واشكالاته المختلفة المتعددة أولا. وتوظيف عناصر ومواقف معينة في سياق تعميق وإغناء (المرحلة القومية) ثانيا. ويعتبر آخر، إنَّ ذلك يشتمل على مهمتين:

الأولى: ذات طبيعة معرفية استقصائية.

الثانية: «ذات طبيعة ذرائعية (نفعية)».

وعندما يتوجه (الاستلهام التراثي)، إلى التراث يبحث عن عناصره ومكوناته فإنَّه يقوم على الاوجه النسبية منه ماضياً وحاضراً، ويتضح الاستلهام التراثي، في اطار العلاقة الجدلية بين (الداخل والخارج) التي تظهر عبر بروز (الداخل) بصفته الحائز على الاولوية في تحديد صعوبات واشكالات هذه العلاقة. أما (الخارج) متمثلاً بالماضي القومي والعالمي فيبرز هنا حائزاً على الثانوية، ولكن ذلك (الخارج) لا يفتأ أن يتحول بعناصره المستلهمة إلى (الداخل) وذلك حين تنصهر تلك الاخيرة في اطار هذا الأخير حالئذ تبرز المحرضات الايديولوجية النظرية عنصراً عضوياً في (بنية) الداخل يسهم في اغنائها وتعميقها.

✍ وهناك ملاحظات جديرة بالاهتمام والتتبع:

الملاحظة الأولى: تقوم على أنَّ نسبة العناصر المستلهمة ليست مطلقة، وهي بصفتها تقدمية أو محرضة على التقدم ايديولوجيا ,تنطوي على وجه الحقيقة التاريخية التراثية، وهذا يعني بدوره أنَّ تلك النسبية تنطوي على وجه الحقيقة التاريخية التراثية، وهذا يعني بدوره أنَّ تلك النسبية تنطوي على أفق ممطلقي وأنَّ النسبي - من ثم - يطرح نفسه عبر المطلق، وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ العناصر القومية المستلهمة تقدميا، تتضمن دلالات وآفاق حقيقية نستطيع وضعها في سياقها من (مرحلتنا القومية) الناهضة.

الملاحظة الثانية: تتصل بإيضاح العناصر المستهلة الرجعية أو المحرضة على الرجعية ان مثل هذه العناصر تستلهم من منطلقات (المرحلة القومية) المستنفذة من

قبل من أصبح وضعهم المعاش في حالة من التأزم العميق والشامل بحيث أنَّ استمراره يصبح غير ممكن إلا في اتجاه مناوئ للتقدم التاريخي والتراثي وذلك يشير إلى أنَّ (الاستلهام التاريخي) هنا يتجه إلى مثل تلك العناصر التراثية التي تدخل من موقع المرحلة القومية الناهضة في نطاق مايطلق عليه (العزل التاريخي).

الملاحظة الثالثة: تنطلق من العناصر التراثية المستهلة من موقع (المرحلة القومية) الناهضة تجد قيمتها القصوى الممكنة من خلال هذه (المرحلة) بمقتضياتها واحتياجاتها وآفاقها التقدمية، أي إن الاستلهام التراثي يمثل مقولة تراثية لا يمكن استجلاؤها وتقضي ابعادها ودلالاتها المتعددة بعيداً عن (المرحلة القومية المهيمنة).

إنَّ مقولة الاستلهام التراثي التي يتحدث عنها تيزيني: تعني استلهام الجوانب المشرقة الوضاءة من تراثنا العربي الإسلامي، وهذه الجوانب تتمثل في كل ما يكشف عن وجود فكر مادي في مقابل الفكر المثالي الذي يقود دائماً وأبداً في جوانب الظلام والرجعية، ومن ثمّ حتى يصل إلى تنويع آخر وهة أنَّ التراث العربي الاسلامي يكون على غرار كل النتاج الفكري الإنساني مندرجاً في التيارين المتصارعين: المادية والمثالية، تماماً كما كنا نقرأ التقسيم ذاته في كل المصنفات الماركسية التقليدية[1]. والتسليم بهذا الطرح في (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) يجعل تيزيني يضع تأويلاته الطريفة عن مادية الفلاسفة المسلمين[2]. غير منتبه نتيجة لوقوعه تحت تأثير سحر جاذبية المنهج في تصنيفه للفلاسفة المسلمين من أنَّ حتى أولئك الذين كانوا في قمة العقلانية ظلوا يتحركون في اطار ميتافيزيقا ذات ماهية دينية[3].

وليس هناك في تأريخ الفكر الإسلامي من يستطيع أنْ نطلق عليهم حقيقة نعت

---

(١) بن سعيد: التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، ص: ٩٨.

(٢) بن سعيد: م. ن، ص: ٩٩.

(٣) بدوي: الفلسفة المحضة، ص: ٣٢١.

(الفلاسفة المحض)[١]. لأنَّ الفلسفة في الإسلام تتحدث لغة تميل إلى أخذها بالمستوى العقلاني وحده حيث تدعى أنها تتخذ مكاناً لها تظل في الواقع متضامنة مع الفكر الديني أو في الأقل مع الحساسية الدينية[٢].

هناك خطوة ثانية تتعلق بالاختيار التأريخي التراثي، وهي فيما بيننا وبين التأريخ والتراث، أي مسألة (التبني المنهجي) الذي يمثل موقفاً منهجياً يهدف إلى سبر وأستقصاء العناصر المحتفظة بصفتها العلمية المعرفية والتي استبانت بعد حدوثها التأريخي صحيحة علمياً ومعرفياً مما يعطيها صفة أخرى وهي أنها مطلقة[٣].

إنَّ التبني التأريخي للعناصر التأريخية نراها تقوم على أنها مهيأة للاستمرار ضمن سياق علمي معرفي، وأنَّ قيمتها ذات مصدر ذاتي، هو المرحلة التأريخية التي نشأت وتبلورت فيها، كما أنَّ (تبنينا لها من موقع «مرحلتنا القومية» الناهضة يعني أنَّ نجعل منها رديفاً في عطية كفاحنا من أجل التقدم الذي نهدف إليه)[٤].

إنَّ التبني التأريخي كأداة منهجية معرفية لأكتشاف الحقيقي[٥]، وهو يقوم على ثلاث ملاحظات ذات أهمية مبدئية آنية:

الملاحظة الأولى: تتحدد في أنَّ العناصر المتبناة في مطلقيتها تحتوي على وجه نسبي، يتمثل في أنَّ هذه الأخيرة، إذاً يجري صهرها في سياق (المرحلة القومية) الناهضة فإنها تجد نفسها في سياق جديد يمنحها سمات جديدة أو يفقدها سمات قديمة وفقاً للقانون الجدلي (نفي النفي). وهذا الأمر يتضحى بمزيد من عمق الدلالة إذا وضعناه في سياقه من القانون الجدلي الآخر المتصل بالعلاقة بين (الداخل

(١) بن سيد: التيارات الفلسفية، ص: ٩٩ ينقل عن: Arkon p: ٣٣٦.

(٢) تيزيني: من الثورة إلى التراث، ص: ٧٤٥.

(٣) تيزيني: م. ن، ص: ٧٤١. بالطبع واضحة هموم تيزيني بوضع أسس تأويل للتراث وفق التخطيطية للفكر إلى: مادي ومثالي حتى يجعل جزء منه مقبولاً ومعاوناً في كفاحه لتثبيت الأفكار والقيم الإيديولوجية المادية.

(٤) تيزيني: م. ن، ص: ٧٣٢.

(٥) تيزيني: فيما بين الفلسفة والتراث، ص: ٤٠٦.

والخارج) إذاً فليس نسبية الاستلهام التراثي وحدها تحمل نقيضها الجدلي وهو مطلقية هذا الاستلهام، بل كذلك مطلقية التبني التأريخي تنطوي عل نقيضها الجدلي الذي هو نسبية هذا التبني[١].

الملاحظة الثانية: تتعلق بالصلات التي تجمع بين (التبني التأريخي) و(الاستلهام التراثي) و(التبني التاريخي) تدعونا إلى تعميق هاتين المقولتين[٢]. ويحاول تيزيني تطبيقاً لتنظيراته المنهجية أن يورد الأمثله من الفلسفة إلا سلامية، غير ملتفت وبدون أي تحسب إلى أن «ظاهرة الفلسفة بحكمي ارتباطها بأنظمة المعرفة القديمة والوسيطة، لم تعد لها إلا قيمة أثرية ووثيقية صرفاً فلا يمكن تشغيلها حاضراً والحال أن العمل الفلسفي قد استقل عن الثيولوجيا وأن الميتافيزيقيا التقلدية انهارت اسسها وغاياتها»[٣].

الملاحظة الثالثة: تشير إلى أنَّ (الاستلهام التراثي) ينطلق من (الحدث التاريخي) في سياقه (امتداده) التراثي النسبي. وإنَّ (التبني التأريخي) يتحدر من الحدث الاجتماعي) في تموضعه ونهائيته المحدودة بحدود خط المتاخمة بين الماضي والحاضر فيكون (الاستلهام التراثي) و(التبني التأريخي) المحصلة الإيجابية لـ(الاختيار التأريخي التراثي) ومن ثم فهما وجهه النقد الإيجابي[٤].

ونصل إلى الخطوة الثالثة المتعلقة بـ(العزل التاريخي) باعتباره أدات منهجية معرفية لتبين المعاصر الايديولوجية (الوهمي) في سياق العملية المعرفية والتي

---

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٧٤٦ - ٧٤٨. من الملاحظ على أمثلة تيزيني بخصوص العناصر المتبناة بالصيغتين الايجابيتين تأريخياً وتراثياً. ركتها وضعفها وأنتقائيتها بشكل قسري خدمة لصحة منهجيته، غاضا النظر عن موضوعات لا تزال وفق تسمية تمثل استلهام تراثي وتبني تأريخي. خصوصاً قضايا الفكر الإسلامي الشغالة إلى الحين. ينظر: على سبيل المثال: أركون، محمد: الإسلام أمس والغد: ترجمة محمد علي مقلد.

(٢) تيزين، : م. ن، ص ٧٤٨.

(٣) سالم حميش: عودة إلى الفلسفة في الإسلام على سبيل النقد، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٤٧، ١٩٨٧، ص٧٥.

(٤) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٧٤٨ - ٧٥٠.

تحاول تعطيلها وظيفياً. وأن اكتشاف ما يدخل في (العزل التاريخي) من شأنه اغنأ ذينك الخطوتين بنيوياً ووظيفياً[١].

إنَّ (العزل التاريخي) يمثل نظرة نقص لكل ما لا يسهم في اغناء (المرحلة القومية الناهضة) ومقتضياتها، وهنا تبرز ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: تنهض على أنَّ تلك النظرة التي يجسدها (العزل التاريخي) تجد مصادرها النظرية المنهجية في (الجدلية التاريخية التراثية) - التي تقوم بضبط - التوجه المنهجي لتلك النظرة/ حيث أنَّ انجاز صيغة (العزل التاريخي) للعناصر تأريخية وتراثية ليس أمراً عائماً بل أنَّه مسألة على غاية من الدقة والانضباط المنهجي لتكوين صورة موضوعية حقيقية عن التأريخ والتراث تخلق موقفاً واقعياً لممارسة ذلك (العزل)[٢].

النقطة الثانية: تنطلق من التوجهات والمقتضيات الاساسية لـ (المرحلة القومية) المهيمنة في آفقها الناهضة ومفهومة في سياق ما أشرنا اليه، فهي تمثل قاعدة الانطلاق المباشر لممارسة (العزل التاريخي) وهذا يتضمن التنويه بأنَّ (العزل التاريخي) ينظر إليه من حيث هو مسألة ذات أفق مسيس في اتجاهين، نظرى معرفي - يلح على تقصي وأكتشاف الحقيقة الموضوعية - ونظرى نفعي - يعلن عن هدفه في عدم امتلاك العناصر المعزولة تأريخياً[٣].

النقطة الثالثة: تتصل بتحديد العلاقة القائمة سلباً أو أيجابياً بين (العزل التاريخي) و(المرحلة القومية المهيمنة) المستنفدة التي تمثل حالة من انسداد الآفاق والمحور التأريخي والتراثي. وإنَّ السبب الأكثر حسماً في مشكله (العزل التاريخي) و(الاختيار التاريخي التراثي) هو طبيعة توجه (المرحلة القومية المنهجية) المنفذه[٤].

(١) تيزيني: فيما بين الفلسفة والتراث، ص ٤٠٦.
(٢) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٧٥٣.
(٣) تيزيني: م. ن: ص ٧٥٤.
(٤) تيزيني: م. ن: ص ٧٥٣ - ٧٥٥.

سابعاً: التراث والفلسفة وأشكالية الأصالة والمعاصرة

كثيراً ما تطرح أشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة. . .الخ. وبين «التراث» بوصفه يقدم، أو بإمكانه أنْ يقدم، نموذجاً بديلاً و«أصيلاً» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة.

ومن هنا تصنف المواقف إزاء هذا «الاختيار» **إلى ثلاثة أصناف** رئيسية:

أولاً: مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله.

ثانياً: ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على القل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر.

ثالثاً: مواقف أنتقائية تدعو إلى الأخذ بـ(أحسن) ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً[١].

وهناك سؤال مهم لا بد من طرحه وهو: هل نملك اليوم ومنذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي الحاضر، حرية الاختيار بين أنْ نأخذ به وبين أنْ نتركه؟.

أولاً لا بد من الاعتراف أنَّ المد الحضاري على مدى التأريخ يعتبر مكملاً لبعضه البعض، بمعنى أنَّ أي حضارة تبدأ تأخذ أغلب مقومات قيامها واستمراريتها من الحضارة التي سبقتها، وعلى هذا فإنَّ الحضارة أي حضارة عندما تأتي إلى مكان ما تأتي بسلبياتها وايجابياتها، أي أننا وخاصة في العالم الحاضر لا نستطيع أنْ نسيطر على سيل الحضارة التي نعيشها، إذن لا بد من أنْ نتعاطى مع هذا المد

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٢١٢.

بأسلوب نستطيع معه أنْ نتلاقى مع أي مد ثقفي، وأنْ لا نكو سلبيين بحيث نصور أو نتصور أنَّ هذه الحضارة أو تلك جاءت للقضاء علينا أو أختزال حضارتنا.

ومن تلك الأصوات التي تحاول أنْ تصور النظام الحضاري الغربي بأنه يحاول أنْ يسلبنا حريتنا في الاختيار، إذ يقول تيزيني: لقد فرض هذا النموذج (الغربي) نفسه علينا منذ بداية التوسع الإستعماري الأوروبي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي» وكنموذج حضاري جديد للعالم(١).

إنَّ الكثير من المفكرين العرب ومنهم تيزيني لا يريدون أنْ يتيقنوا أنَّ النموذج الحضاري الذي نعيش فيه مختلف جذرياً عن النماذج الحضارية التي مرت علينا تأريخياً من حيث أنَّ هذا النموذج يختلف عن الأخريات، بأنَّه نموذج ذو تنظيم عقلاني لكل مقومات الحياة كالاقتصاد وأجهزة الولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة، كالحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية...الخ. لذلك فإنَّ هذا النموذج الغربي لم يفرض نفسه من خلال قوة عسكرية أو دينية، وأنما آلياته هي التي فرضت علينا أنْ نأخذ منه ونتفاعل معه، ولكن العقلية العربية دائماً تتذرع بهذه الذرائع من ناحية الاستلاب الحضاري المتسكة بها. نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف «راديكالية» ولكن على صعيد الخطاب فقط.

ويلفت تيزيني الانتباه إلى الفرق الكبير بين أقتباس الفكر العربي قديماً من الثقافات السابقة له، اليونانية وغيرها، وبين اقتباس الفكر العربي اليوم من الثقافة الغربية، لقد كانت الثقافة التي كنا نقتبس منها في الماضي، الفكر اليوناني أساساً، عبارة عن فكر كان قد انتهى وتوقف عن النمو، كان مجرد كتب في الخزائن والصناديق، أما الفكر الغربي، الذي نقتبس منه اليوم فهو على العكس من ذلك فكر في نمو مطرد وتقدم متواصل وبالتالي فنحن مطالبون ليس بالاقتباس منه فقط، بل بمواكبة تطوره ونموه أيضاً(٢).

---

(١) تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص: ٢١٤.

(٢) تيزيني: م. ن، ص: ٢٤٤.

وعليه فإنَّ الذي نقتبس منه اليوم ليس عبارة عن جملة من المعارف المنتهية، كما كان الشأن بالنسبة إلى أجدادنا مع الفكر اليوناني، بل هو فكر يتجدد ويهرب منا باستمرار: فما نقتبسه اليوم من جديد قد لا نفلح في تبيئته عندنا حتى يصبح قديماً متجاوزاً . . . وعلى كل حال، فإنَّ التجديد لا يتأتى إلا بشرطين إثنين:

الأول: هو أنْ يكون التجديد من الداخل، فالتجديد في أي ثقافة لا يمكن أنْ يتم إلا إذا كان من داخلها.

الثاني: لا بد من أنْ تكون طريقة الاقتباس جديدة وحديثة، وبالتالي لا بد من اقتباسها من أرقى مراحل التقدم التي يصل إليها الفكر الإنساني. إنَّ هذا هو ما سيرفع عملية التجديد إلى مستوى عصرنا، ذلك أنَّ الحفر بالأدوات القديمة (المفاهيم والمناهج) لا يمكن أنْ ينتج غير القديم منه.

ولا بد من الاعتراف أنَّ البحث في «التراث» و«الفلسفة» بمثابتهما نسقين معرفيين، وفي العلائق القائمة بينهما والناظمة لكثير أو قليل من دلالاتها سلباً أو ايجاباً، أمر ينطوي على بعض المخاطر والصعوبات، أما ماقد يكون سبباً لذلك فيمكن في أنَّ الأول من ذينيك النسقين، خصوصاً، لا يزال يمثّل موضوع بحث خلافي وإشكالي حادّ بين مختلف الفرقاء المعنيين، وفي أنَّ استجلاء العلائق بينه وبين ذاك هو بالتالي، مسألة تقتضي الكثير من الحذر والتحفّظ، وتتطلب تناول مجموعة من المقولات التي تشغل على نحو جدلي تضايفي، حيّزاً ملحوظاً على هذا الصعيد.

إنَّ مقولة: التراث» وفق المنهج الذي نأخذ به في هذا البحث، وجهاً أوّل من آلية الفعل البشري المحدّد بمقولة «التقدم البشري». أما مقولة «التأريخ» فتمثل وجهاً آخر من هذه الآلية. بذلك وعلى نحو أولي، تكون قد ضبطنا احظة رئيسية في دائرة النظر التي نعمل الآن على تقصيها. وإذا سلكنا خطوة أخرى باتجاه التحديد الاصطلاحي المنطقي لموضوع البحث، فإننا نواجه ما نعتبره خطاً ناظماً للعلاقة بين التراث والتأريخ: نعني بذلك مقولة «المجتمع». وإذا كنا قد أشرنا إلى تلك

المقولات الثلاث من حيث هي وضعيات مشخصة، فإنَّ ما ينبغي إنجازه، في خطوة أخرى، يقوم على النظر إليها من حيث هي وضعيات ذهنية نظرية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ علم الاجتماع يغدو مبتدي العلوم الاجتماعية والإنسانية وقوعها المعرفي. ذلك لأنَّه إذا كان الحدث الاجتماعي المعطى الأول في الوجود الإنساني ن فإنَّ علم الاجتماع هو، بدوره، المعطى الأول ضمن الانساق المعرفية النظرية. وحيث تتضح المسألة بهذا الأفق، وهذا ما يذهب إليه تيزيني من وجود علاقة بين مقولتين مركزيتين (فإننا نكون وجها لوجه أمام المقولتين المركزيتين: الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي)[١]. وعليه فإذا ما نطلقنا من أنَّ الوجود الاجتماعي، متجلّياً بالحدث الاجتماعي، يفصح عن نفسه ذهنياً في الوعي الاجتماعي، ومن أنَّ هذا الأخيريجد تشخّصه عبر ذاك، فإنَّه (أي الوجود الاجتماعي) إذ يدخل الزمن التالي عليه، يكتسب سياقاً جديداً بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، نعني بذلك السياق التأريخي، أي في الحركة الواعية المنطلقة منه والمتشابكة به أنطولوجياً (وجودياً) والموازية له معرفياً. وإذا صح ذلك فهل نكون حالئذٍ، في حِلّ من الوجود الاجتماعي والوعي التأريخي نكون قد خلفنا وراءنا الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أم أنَّ للمسألة وجهاً آخر؟.

ومن الملاحظ أنَّ تيزيني يجعل الوجود الاجتماعي كأساس للسياق التأريخي والتراثي (إنَّ الوجود الاجتماعي يمثل وضعية تمتلك من الشمول ما يجعلها قاعاً للسياق التأريخي والتراثي)[٢] وهذا ما يتيح بطبيعة الحال الوصول إلى المقولة المركَّبة: الوجود الاجتماعي المُتوَرخ، أو السياق التاريخي الاجتماعي. ذلك لأنَّه إنْ وجد، على مستوى القطيعة الوجودية النسبية، وجود اجتماعي (حدث اجتماعي) في آنه، أي في زمنه المتعين به، فإنَّه لا يوجد سياق تأريخي لا اجتماعي ولا يمكن أنْ يوجد، بمعنى كونه مجرداً من الاجتماعي عموماً. إنَّ الوجه الآخر من المسألة

(١) تيزيني: ما بين الفلسفة والتراث، ص: ٤٠٣.
(٢) تيزيني: م. ن، ص: ٤٠٥.

يقوم إذاً على أنَّ السياق التأريخي والوعي التأريخي كليهما هما تتجليان في الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي في حال انخراط هذين الأخيرين في مجرى الزمن التالي عليهما، أي في حال صيرورتهما وسيرورتهما. ومن هذا المنطلق نرى تيزيني يوجد علاقة بين التراث والفعل البشري (إنَّ مقولة التراث تمثل وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدَّد بمقولة التقدم البشري ومن أنَّ مقولة التأريخ تمثل وجهاً آخر منه)[١].

هنا نلاحظ أنَّ الوجود الاجتماعي، الذي نواجهه يعتبر بمثابة القاعدة المشخّصة التي تقوم عليها تلك الشبكة العلائقية وتخترقها، ويبرز هنا ثانية في عملية تحديد التراث وضبطه واقعياً ونظرياً، أي من حيث هو سياق واقعي ومقولة نظرية. بيد أنَّ هذا يحدث، فإنَّه يمُّر عبر التأريخ سياقاً ومقولة نظرية.

وعليه فإنَّ تيزيني يذهب إلى أنَّ السياق التأريخي هو المحدد الاجتماعي في حال اخراطه في مجرى الزمن التالي عليه، يتوقف عند اللحظة الراهنة، المعاصرة، ليتولد من نسيجه وآفاقه التراث[٢]. ولعلنا نصغ ذلك بالقول بأنَّ هذا الأخير هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بُعده التطوري المتّصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً. ولابد من الاشارة إلى أنَّه لا يوجد سياق تأريخي لا اجتماعي، فإنَّه، كذلك لا يوجد سياق تراثي لا اجتماعي، على الرغم من أنه الوارد التحدث عن وجود اجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقه التأريخي والتراثي، وذلك في حال الانطلاق من مستوى القطيعة الوجودية النسبية. وبهذا نستطيع القول بأنَّ التأريخي والتراثي كليهما يظلان، في كلا المستويين من القطيعة الوجودية النسبية والتواصل الوجودي، مشروطين بالاجتماعي ومنغمسين فيه بصيغة أخرى. وبما أنَّ الوعي التأريخي والوعي التراثي يمثلان، من موقع الوجود الاجتماعي، نسيجاً اجتماعياً، وينطويان، من ثم، على هوية اجتماعية، فإن الوعي

(١) تيزيني: مابين الفلسفة والتراث، ص: ٤٠٦.
(٢) تيزيني: م. ن، ص: ٤٠٧.

الاجتماعي، من طرفه، يفصح، عبر الوجود الاجتماعي يمثل، بالنسبة إلى جيل من البشر، ليس موضوع خيار فقط عليه أن يواجهه، وإنما كذلك معطي سابقاً عليه أسهم في تكوينه جيل أو أجيال أخرى سابقة عليه. في تلك الواقعة الأخيرة تتجلى بوضوح تاريخية الوجود البشري الاجتماعي وتراثيته، وذلك بصيغتي التفاصل التارخي والتواصل التراثي، وإذا كان الوعي التاريخي والآخر التراثي قمينين بالتعبير عن السياق التاريخي والآخر التراثي على نحو أفقي يتمثل بفعل السيرورة الزمانية، فإنَّ الوعي الاجتماعي المتناسج بهما يعبر عن هذين الأخيرين على نحو عمودي يتمثل بفعل التوغل في العمق. وقد يكون وارداً اللجوء إلى ميشيل فوكو في إطار هذه المسألة، ولكن فوكو، في هذه الحالة، هو فوكو المعاد بناؤه تاريخياً جدلياتً وبصورة نقدية.

وهكذا يبرز الوعي الاجتماعي بمثاته ناظماً وضابطاً لمصداقية الدلالات التاريخية والتراثية للوعي التاريخي والآخر التراثي، كما يبرز من حيث هو نقطة مركزية تتمحور حولها أشكال هذين الوعيين وصيغهما. من هذه الأشكال والصيغ تبرز الفلسفة. فهذه الأخيرة لما كانت لحظة من لحظات الوعي الاجتماعي واحتمالاً من احتمالاته، فإنها تتبدى تاريخياً وتراثياً، بحيث يصح القول بالفلسفة في التاريخ وبالفلسفة في التراث. ومن ثم بالتاريخ الفلسفي وبالتراث الفلسفي. وعلى هذا، نستطيع النظر إلى العلاقة بين الرتاث والفلسفة على أنها علاقة حامل بمحمول، بالاعتبار المنطقي، وذلك بالمعنى الذي يتحول فيه الحامل إلى محمول وهذا إلى ذاك. فأن يكون التراث حاملا لمحمول هو الفلسفة، يعني أنَّ الأول يكون قناة تتمظهر فيها الفلسفة وعبرها. وأن تكون هذه الأخيرة حاملاً لمحمول هو التراث، يعني، كذلك، أنها تكون نسقا معرفيا يتجلى التراث به (وبغيره طبعاً) ويكتسب خصوصيته عبره. وهذا يدعنا نواجه نتيجة ذات أهمية على صعيد العلاقة المعنية، تلك هي أن حديثاً عن ثنائية قطعية وذات بعد واحد غير وارد، وأن الوارد هو الانطلاق من جدلية تضايفية للعلاقة إياها.

ومن الأهمية بمكان أنَّ السؤال المركب التالي يكتسب دلالة مرموقة فيما نحن

بصدد البحث فيه: ما موقف الفلسفة من التراث، كيف يمكن النظر إلى التراث من موقع المنهج الفلسفي والهم الفلسفي والأفق الفلسفي؟ ثم، ما هي المسائل والتساؤلات التي يطرحها التراث والموقف المنهجي التراثي على الفلسفة؟ والحق، إن حديثا عن (الفلسفة) ههنا ينحصر في الحدود الاجمالية العامة للموقف المجمع عليه، على نحو العموم ومع الاقرار بوجود آراء أخرى مخالفة، من قبل باحثي الفلسفة ومؤرخيها، أي في حدود الحقل المعرفي الذي يشتمل على ثلاثة أنساق، هي: نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الإنساني). ومن هذه المنطلقات النسقية المعرفية، يغدو مشروعاً وضرورياً التساؤل عن كيفية تكون الموروث الفلسفي وتبلوره وتكامله في الأسيقة الثلاثة المشار إليها، وعن الآفاق المتولدة عنه، ومن ثم عن كيفية مواجهة هذا الموروث وتمثله من قبل الأجيال اللاحقة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها، وكذلك من قبل المؤسسات الثقافية والسياسية الثقافية، اضافة إلى تبين كيفية نفاذ هذا الموروث في النسيج الثقافي الشعبي العام. إن ذلك التساؤل لا يتصل بتاريخ الفكر الفلسفي ولا بتأريخه، بل بعملية الانتقال من التاريخية إلى التراثية على صعيد الفكر المعني، أي بكيفية امتلاكه من قبل تلك الأطراف.

ويوجد تيزيني حلاً للعلاقة بين التراث والفلسفة حيث يقول: (ههنا تبرز مسألتان من شأنهما إن وجدتا حلاً دقيقاً أن تقودا إلى إيضاح معضلة من معضلات العلاقة بين التراث والفلسفة. المسألة الأولى تكمن في تحديد المنطلق أو المنطلقات التي تحدد المعايير العامة والأساسية في عملية تمثل الموروث الفلسفي من قبل الأطراف المعنية. أما المسألة الثانية فتقوم على ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثل تلك)(١).

مما تقدم يمكن القول بأنَّ المنطلق لتحديد المعايير المشار إليها لا يمكن أن يتخطى (الوجود الاجتماعي) وما يتولد عنه ويوازيه ويتداخل فيه من (وعي

(١) تيزيني: ما بين الفلسفة والتراث، ص: ٣٠٧.

اجتماعي). إنَّ الحديث، هنا، عن (منطلق) يأتي من قبيل استقصاء الحلقات المرئية والخفية الكامنة وراء تحديد سلوك الأطراف الثقافية المحددة فوق، في عملية تمثلهم الموروث الفلسفي القومي أو العالمي أو كليهما معاً. وإذا استعدنا ما أتينا عليه في موضع سابق من أنَّ (الاجتماعي المشخص) هو المعطى الإنساني البدئي، فإنَّ هذا الأخير في مرحلة ما من الزمن التاريخي هو - مع (الذهني الاجتماعي) بصيغه وأشكاله التنوعة - الذي يملي على الأطراف المعنية انفا طرائقها واتجاهاتها في عملية التمثل تلك. بتعبير اخر نقول: إنَّ الوضعيات الاجتماعية، لهؤلاء بما تنطوي عليه من توزعات طبقية وفئوية ووطنية وقومية وغيرها من الانساق الاجتماعية، تفصح عن شخوصها في تلك الأخيرة (أي الطوائف والاتجاهات) عبر صيغ وأشكال الذهني الاجتماعي وبأنحاء مركبة معقدة. وبهذا، تصح الإشارة إلى أنَّ الفلسفي يظهر عبر الاجتماعي، ليس كما هو ذاته (أي الفلسفي)، وإنما من موقع امتزاجه به عمقاً وسطحاً.

إنَّ الفلسفي حين يغدو بؤرة تمثل تراثي من قبل مجموعات بشرية محددة على النحو المأتي عليه، يجري اختراقه عمقاً وسطحاً وبالاعتبارين البنبوي والوظيفي. وهذا الاختراق يستخدم فيه من صيغ التأويل والتفسير والاجتهاد والترميز . . . الخ ما يستجيب، ضمناً أو على نحو غير مفصح عنه، لاحتياجات جدلية العلاقة بين الفلسفي والاجتماعي. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثل الفلسفي تراثيا، فإننا سنواجه هذه الصيغ بمثابتها تمظهرا خصوصيا للاختراق المذكور. أما هذه الصيغ فترتد إلى ثلاث كبرى، هي: (التبني التاريخي) و(الاستلهام التراثي) و(العزل التاريخي). ههنا تتحول العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى موقف نقدي تقويمي للثاني حيال الأولى، هذا الموقف الذي ينطوي، من طرفه وضمناً، على شريطية التمحيص والتدقيق والتوثيق لعناصر البحث الفلسفية. وجدير بالإشارة إلى أنَّ انجاز خطوات هذه الشرطية، الذي هو من شؤون الباحث المؤرخ، يمثل مقدمة لا محيد عنها لإنجاز الموقف النقدي التقويمي المذكور.

إنَّ المنهج التراثي المتمثل، تخصيصاً، بضبط الشروط المعرفية والطرائقية للموقف المعلن عنه، ينظر إلى الفلسفة بمثابتها وعيا اجتماعيا، انطلق من وجود اجتماعي معين وعبر شبكة معقدة من الدلالات المباشرة والمتوسطة المتبادلة بين الطرفين. وهي، أي الفلسفة، إذ كانت وعيا اجتماعيا من ذلك النمط، فإنها محتفظة بلحظة الاجتماعي في كل مراحلها العقدية ذات التحولات التراثية. ولما كان البعد الاجتماعي وعلى نحو أو اخر، وراء تلك المراحل الفلسفية أولا، ووراء الأسئلة التراثية التي تطرح عليها ثانيا، فإن صيغ التمثل التراثي الفلسفي المحددة قبلا، لا يمكن النظر إليها على أنها أطر صورية تستخدم اعتباطا عبر مساءلة الموروث الفلسفي من قبل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها. فنحن في الحين الذي نرى فيه تلك الصيغ بمثابتها أشكالا مجردة لاحتمالات التقويم النقدي الذي يقوم به هؤلاء حيال الموروث الفلسفي، كما وصل اليهم في حصيلته المركبة والمكثفة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين، حفاظا على التماسك والاتساق المنطقيين الدلاليين في فهم المسألة، للنظر إلى تجريدية تلك الأشكال في بعدها الاجتماعي المشخص الذي يحيط بها معنوياً أو دلالياً، ويخترقها، ويجعل منها ما هي عليه في طور التعين.

إنَّ (التبني التاريخي) سمح بتقصي العناصر الفلسفية التي حققت نموا باتجاه الكلي والاطلاقي، في حين أنَّ (الاستلهام التراثي) يتصل بالعناصر الفلسفية ذات الشخصية الجزائية والنسبية. وهذا يشير إلى أن جدلية المطلق والنسبي، والكلي والجزائي، تحكم الية الحركة في الصيغتين المذكورتين. ومن هذا الموقع، يتضح كذلك أن الجدلية المذكورة هي، أيضاً، جدلية الإنساني العمومي والطبقي الخصوصي، العامي والمحلي. ولعل هذه المسألة تتضح بمزيد من الدقة عبر الاجابة عن التساؤل التالي: ما مدى ارتباط الحدث الفلسفي ذي السياق التراثي بالبعد الإنساني العمومي وبالبعد الاجتماعي الطبقي الخصوصي، أي ما هو هذا الحدث في حال وصوله إلينا تراثياً وحيث يكون قد تجاوز حدود الطبقي المشخص الذي اقترن عليا على نحو مباشر أو على نحو متوسط دلالي؟

إنَّ موقف المنهج التراثي من الفلسفة بمثابتها سياقاً تراثياً هو، إذاً، عملية تقوم

باستقصاء الطارئ والباقي، الصاعد باتجاه مزيد من العمومية والعالمية والاطلاقية والمتوضع في حدود الخصوصية والمحلية والنسبية. ولما كانت العلاقة بين الفرقين ذات نسيج جدلي، فإنَّ العمومي والعالمي والاطلاقي منهما يحقق هويته عبر الخصوصي والمحلي والنسبي نفسه، وذلك بمثابته استيعاباً له (لهذا الأخير) عبر تخطيه وتجاوزه. ولكن إذا كان الفريق الأول منطلقا لممارسة (التبني التاريخي)، أي تبنيه هو نفسه من قبل الباحث الفلسفي التراثي، وكان الفريق الثاني منطلقا لممارسة (الاستلهام التراثي)، بمعنى اكتشاف عناصر معينة واستلهامها، فإنه يصح النظر إلى التبني التاريخي من حيث هو أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقي، وإلى الاستلهام التراثي بصفه أداة منهجية معرفية لاكتشاف ما كان في طور التحول إلى الحقيقي أو التحريض على اكتشلف بأسيقة دلالات واحتمالات متعددة.

ويصل تيزيني إلى أنَّ تحقيق الموافقة بين التبني التأريخي والاستلهام التراثي يكون بأعتبارين اثنين: (أولهما يقوم على إن اكتشاف ما يدخل في اطاري التبني التاريخي والاستلهام التراثي، أمر مرتهن باكتشاف ما لا يدخل في هذا الحقل. ومن البين أننا هنا، أمام صيغتي التعريف بالإيجاب وبالسلب، اللتين تسمحان بضبط نمط من العلاقات أو اخر عبر إثباته ونفيه (ومعروف أنَّ سبينوزا يقدم هنا الشيء الكثير). أما الاعتبار الثاني فيتحدد بأن ضبط ما يدخل في إطار العزل التارخي من شأنه إغناء ذينك الإطارين بنيويا ووظيفيا. ويمكن أن نصوغ هذا الموقف بالقول بأن اكتشاف الخاطئ والزائف في العملية المعرفية هو ذاته وجه من أوجه هذه الهملية، أي التقدم المعرفي. ومن هنا ويغدو صحيحا النظر إلى تلك الصيغ الثلاث على أنها ذات علاقة تضايفية[(١)].

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنَّ معيارية المرحلة التي ينطلق منها لمواجهة التراث منهجيا وتطبيقا وإن انطوت على البعد الإيديولوجي بما يقتضيه من توجه ونزوع ذرائعيين، فإنها – بحسب الموقف المنهجي المهيمن في هذا البحث – تكسب

(١) تيزيني: ما بين الفلسفة والتراث، ص: ٣٢١.

مصداقيتها، أساساً واجمالاً، من تطابقها مع وضعية التقدم الاجتماعي والتارخي، ومن ثم مع الحقيقي والنازع إلى الحقيقي. وهذا، ضمناً، يشير أي أنَّ ذلك البعد الايديولوجي ذاته يكتسب مصداقيته ومشروعيته كلتيهما من تطابقه، على نحو أو آخر، مع ذينك الأخيرين، الحقيقي.

والنازع إلى الحقيقة. وإذا كان الأمر كذلك، فأنَّ علاقة الفلسفة بالتراث في المرحلة العربية العاصرة هي، بوجه أساسي منها، موقف المرحلة من الفكر الفلسفي العربي والعالمي عبر الصيغ المنهجية الثلاث المأتي عليها سابقا. والسؤال المركب الثالث يبرز هذه المسألة بوضوح: ما موقفنا نحن العرب المعاصرين من الفلسفة العربية الكلاسيكية والعالمية؟ ماذا نتبنى منها؟ وماذا نستلهم منها؟ وما الذي نعزله منها؟ إنَّ الإجابة تستوجب البحث في وضعيتين اثنتين، هما: المرحلة العربية المعاصرة التي نتحدث من موقعها ونطل منها، والفلسفة تلك بوجهيها العربي والعالمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ هذه (المرحلة) ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وأنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج اجتماعي واقتصادي ومعرفي وإيديولوجي واحد . . . الخ، فإنَّ الاجابة عن ذلك السؤال ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج واحد. وهنا يبرز السؤال الآخر التالي: هل من شأن ذلك أنْ تغيب حدود المصداقية المعرفية لصالح المشروعية الايديولوجية؟

لقد درج جمع من المؤرخين والباحثين التراثيين وعلماء الاجتماع على نفي الإقرار بوجود مثل تلك المصداقية المعرفية في سياق تعدد اجتماعي وايديولوجي، منتهين من ذلك إلى التشكيك بوجود (علوم اجتماعية وإنسانية)، ومن ضمنها علم التاريخ والبحث التراثي. وبغض النظر عن أنه يمكن وراء ذلك التشكيك، في حالات عديدة، هدف ايديولوجي تضليلي، فإن قصوراً نظرياً معرفياً ومنهجياً يخترقه ويحيط به. فما تحقق على صعيد البحث التاريخي والتراثي والاجتماعي (وغير ذلك من الحقول المعرفية)، لا يدع مجالاً للشك في إن محوار من (التقدم) البشري حدث ويحدث في المجتمع البشري، وذلك على مما يصيب هذا المحور من إحباطات

وعثرات ونكوصات قد تخلق الظن بزيف مقولة التقدم عموما. إذ مع الاقرار بوجود هذه السلسة من الاحباطات . . . الخ، فإنه لا يصح، معرفيا نظريا وايديولوجيا، أنْ تساوى هذذه الأخيرة ب(التقدم) بمثابته مقولة وواقعا، أي أنَّ يطاح بالعام لصالح الخاص وبالجوهري لصالح المظهري وبالكلي لصالح الجزئي، وأخيراً بالأساس لصالح الطارئ. وإذا صح ذلك، فإنَّ (تعددية) الإجابة عن السؤالين المطروحين فوق، تغدو مشروعة ايديولوجيا ومسوغة نظرياً معرفياً. ولكن طرفاً من هذه التعددية هو، من حيث الأساس العمومي ووفق قانونية التقدم المشخصة، أكثر فاعلية وافصاحا عن المصداقية النظرية المعرفية، علما إن هذا الطرف تحدد سماته ويفاقه في صلب فعل التقدم نفسه.

على ذلك نكون أمام ضرورة تحديد بنيوي ووظيفي مخصص لـ(المرحلة العربية المعاصرة) من شأنه أنْ يضبط المجموعات البشرية في مواقعها الاجتماعية وآفاقها التاريخية. نشير إلى ضرورة ذلك على الرغم من إن القيام به أمر شائك حتى حدود كبرى لسببين رئيسين: أولهما يتمثل بتعقد الوضعية الاجتماعية العربية ربما لعدم استكمال عملية تهيكلها الجديدة نسبياً في رأينا، والتي أخذت تطل بمعالمها مع سبعينات هذا القرن وفي سياق بدايات الانهيارات على صعيد الفئات الموسطة في معظم الأقطار العربية. أما السبب الآخر فيكمن، بقدر ملحوظ، في قصور الأدوات المنهجية النظرية المتاحة لإنجاز تلك المهمة لدى المنظرين والمفكرين والسياسيين الذين يعلنون تمثيلهم لتلك المجموعات البشرية في المجتمع العربي كلا وأجزاء.

إنَّ الموقف التراثي، المعلن عنه في هذا البحث، من التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو، والأمر كذلك، موقف نقدي جدلي يفصح عن نفسه عبر عمليتين منهجيتين تقوم بينهما علاقة تضايف من شأنها التأكيد على إن الأولى لا تدرك إلا في سياق الثانية، وفي ضوئها. العملية الأولى تقوم على إن السابق يفسر اللاحق، في حين إن الثانية، تتحدد بكون الاحق يفسر السابق (مع العلم أنَّ (اللاحق) يبقى يمثل النقطة المحورية التي تملي نفسها على من يقوم بهذه العملية، وتحدد إلى درجة أو أخرى نسق العودة إلى (لسابق). على صعيد الأولى، يبرز التراث الفلسفي

(المنصرم) المعني بمثابته المقدمات البعيدة الخفية أحياناً والمعلن عنها في حالات أخرى للاحق الفلسفي الممثل بما قد يندرج في حقل فكر فلسفي عربي راهن. ههنا، يلح على ما نطلق عله (تواصلاً تاريخياً فلسفياً) يكون اللاحق الفلسفي بموجبه غير قابل للفهم والتقصي والضبط بمعزل عن سابقه. والكشف عن قانونية التواصل من مقتضياته، في هذه الحال، إن يضيء عملية ولادة المنهج الفلسفي وتعضيه وتكامله، من حيث هي تمظهر للحدث الفلسفي ولما ينطوي عليه من احتمالات استنباط منهجي. بتعبير اخر، إن ما نعتبره منهجا تراثيا معاصراً في دراسة التراث الفلسفي يغدو حصيلة الحدث الفلسفي ذاته واستخلاصاً له أبعاده وافاقه المنهجية التنظيرية إنطلاقاً من أنَّ الخاص التطبيقي يتحول - بلحظات منه - إلى عام تنظيري تنهيجي، ويغدو، من ثم، جماع القول التنظيري التنهيجي لذلك الحدث.

على صعيد العملية الثانية - وهذا ما يهمنا هنا تخصيصاً - يبرز اللاحق معياراً لفهم السابق وضابطاً منهجياً لتبين أسيقته في تجلياتها المشخصة واحتمالاتها النظرية المنهجية. وهذا يتيح القول بأننا مخولون بتناول التراث الفلسفي العربي والعالمي في ضوء الحلقة التي تعتبر الكلمة الجامعة في القضية المنهجية التراثية الفلسفية في مرحلة محددة مشخصة. إنَّ علم المناهج الراهن يجسد، بما ينطوي عليه من أنساق علمية منهجية مفردة من ضمنها النسق التراثي الذي ما زال في طور التعضي والتكامل، يقدم أدلة على ذلك. ونحن نزعم إنَّ ما نطرحه في هذا البحث، علة نحو مختزل وإجمالي، يمثل مدخلاً أولياً لاشكالية التراث العربي بحيث يتضح إن تحديداً أولياً لقضية التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو قضية من يبحث فيها ضمن وضعية فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وليست قضية هذا التراث نفسه فهذه الوضعية تحدد - على نحو غير مباشر في أغلب الأحيان - التوجهات والآفاق العامة لكيفية البحث في القضية المذكورة، وذلك باعتبارين اثنين: واحد معرفي وآخر إيديولوجي، كما أسلفنا من قبل.

إنَّ الأدوات المعرفية المتاحة والعلاقات الايديولوجية المكونة لأحد أوجه النسيج الاجتماعي تضبطان عملية تمثل التراث الفلسفي ذاك. وإذا أعلنا إنَّ الاعتبار

المعرفي على الصعيد التراثي يلتقي بالبحث المعرفي التاريخي من جهة التقميش والتوثيق والنقد الخارجي والداخلي وضبط السياق المعرفي للحدث الخاضع للبحث. . .الخ، فإنَّ الاعتبار الايديولوجي على الصعيد المذكور يكون نقطة تقاطع تبرز فيها مهمات محددة من النمط التالي: اكتشاف السياق الذرائعي الذي يجمع ما بين السابق واللاحق لخدمة هذا الأخير (أي اللاحق)، وانتزاع الفاعلية الوظيفية من حيث تراثي بالحيلولة دون تأثيره في اللوحة الثقافية العمة لمرحلة اجتماعية ما، انجاز استراتيجية تربوية فلسفية من قبل مؤسسة تربوية رسمية أو شعبية، تطمح من خلالها إلى اعادة بناء الموقف التربوي في أوساط الطفولة والفاعة؟؟؟ والتحصيل الجامعي . . . الخ.

إنَّ منهج البحث التراثي في الموروث الفلسفي يسمح، والحال كذلك، بإعادة النظر بوظيفية الحدث التراثي الفلسفي دون بنيته، وذلك بهدف تحقيق تواصل تراثي السابق واللاحق، يكون لهذا الأخير الكلمة الأولى في استمرارية الحدث المعني وظيفياً، أي على النحو الذي يعطل وظيفته (ذات الطابع السلبي في هذه الحال). وبذلك فإنَّ الحدث، وإنْ استمر في البنية الفلسفية اللاحقة، فإنَّه يفعل ذلك من موقع الإفصاح عن نقائصه في التراث المذكور وتبيان الية هذه النقائص واتجاهاتها القريبة والبعيدة، وكذلك عبر اخضاعه لما اعتبرناه تعطيلاً لوظيفته. فكأننا، والحال كذلك، ننظر إلى ضرورة تلك الاستمرارية من موقع منطق السلب وفي ضوئه: إنَّ ما نعمل على تبينه من أحداث فلسفية تراثية ايجابية، من منظور اللاحق الفلسفي، يتحقق عبر تحديده بما ليس هو منه بنية ووظيفة. والأمر ذاته يصح بالنسبه إلى الأحداث الفلسفية التراثية المعتبرة ايجابية من المنظور المعني. ومن ثم، فليس هنالك من حديث عن عملية تزويد الحدث الفلسفي (السلبي) أو تحريف له أو تهميش أو تشويه.

وهذا يفصح عن مصداقيته فيما ذكرناه من التقاء بين النشاط التأريخي للفلسفة والبحث التراثي فيها عبر الاعتبار المعرفي.

إنَّ واقع الحال المأتي عليه يجعلنا نقرر أنه لا يصح الزعم بالقدرة على انجاز

بحث تراثي في التراث الفلسفي قبل إنجاز خطوات ضرورية وأساسية على صعيد التأريخ له من طرف، ودون أنْ يكون هذا الأخير رديفا دائماً لذلك من طرف لآخر.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام ضرورة التأكيد على وحدة النشاط التأريخي الفلسفي والبحث التراثي الفلسفي عبر التأكيد على التمايز بينهما، من حيث هما نسقنا معرفيان متاخمان ومخترقان من بعضهما بعضاً. أما تشخيص هذا التمايز وتلك الوحدة، فأمر يدخلنا في إطار الدارسة الحقلية لحقبة أو شخصية فلسفية أو تيار فلسفي . . . الخ. وبطبيعة الحال، نكون إذ ذاك حيال عملية تدقيق وضبط ما أتينا عليه من منظومة منهجية تراثية، ممارسين ما قد يندرج في جدلية الصاعد والنازل الأفلاطونية، الصاعد تعميقاً وتنظيري والنازل تخصيصاً وتدقيقاً تطبيقياً، تلك الجدلية التي علينا، حالئذ، إن نعمقها بالبعد الهيغلي الماركسي بحيث يغدو (الصاعد) نازلاً و(النازل) صاعداً.

من ذلك الموقع، يصبح مسوغاً أنْ تكون للسؤال التالي عدة إجابات في الحقل التراثي: ما موقفنا من (القدرية) المعتزلية و(الجبرية) الأشعرية، من (نفي صفات الذات) لدى المعتزالة و(اثباتها) لدى الأشاعرة، من تصور (الفيض) كما قدمه الفارابي و(نظرية المعرفة) السينوية، من نفي السببية لدى الغزالي و(وحدة الوجود) لدى ابن طفيل و(نظرية الحقيقتين) الرشدية . . . الخ؟ ولذلك، كان من الوهم أنْ ينطلق جمع كبير من مؤرخي الفلسفة والباحثين فيها من العرب والأجانب من الاعتقاد بأنَّ البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يضع نصب عينيه مهمة ايجاد موقف واحد من هذا الأخير في الوضعية العربية المعاصرة. وإذا كنا نؤكد - بعكس ذلك - تعددية المواقف التراثية من الموروث المعني في الوضعية المحددة، فإننا، مع ذلك، نشكك في المصداقية المنهجية التراثية لما نواجهه من مواقف أو بعض المواقف المضطربة والمتهاوية في البحث التراثي الفلسفي العربي الراهن أولاً، وفي الظن بأن كل المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية ثانياً، نشكك في البعض من المواقف المعنية لأنها، في منطلقاتها الرئسية، تنبني على تصورات زائفة في بعدها المنطقي

التنهيجي، بحيث إنها تقف عاجزة عن إنجاز اتساق اصطلاحي لبنيتها وعن فهم (لآخر) خصماً كان أو رديفاً. بتعبير اخلا نقول، تلك المواقف تقف عاجزة؛ بحكم غياب ذلك الاتساق وهذا الفهم، عن إنجاز (قراءة) نصها الذي تنجزه هي نفسها والنص الذي ينجزه (الآخر) على نحو يلتزم بدلالة هذا النص وذاك المباشرة والمتوسطة. (وهذا ما نراه في بعض الكتابات التراثية التي صدرت منذ سنوات خصوصا، كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب فهمي جدعان حول التراث الذي صدر مؤخراً وكتب أخرى تتمحور حول (السلفية) و(العدمية العصرية).

أما أنْ نشكك في أنَّ كل المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية، فإنَّ ذلك يتحدر من أنَّ الابستيمولوجيا ليست ذات علاقة واحدة ومتماثلة مع كل الأنساق الإيديولوجية التي تكمن وراء المواقف التراثية من التراث الفلسفي العربي أولاً، ومن أنَّ (القصور المعرفي) قد يحيط بهذا الموقف أو ذاك حتى لو كان - في توجهه العام الاجمالي - على علاقة تطابق مع يفاق التقدم المعرفي، كما هو الحال مثلاً لدى جمع من الكتاب والباحثين الماركسيين وغيرهم من ذوي التوجه الإيديولوجي الاشتراكي، بصيغة أو بأخرى (مثل محمد عابد الجابري). وقد واجه هذا الموقف الأخير على نحو نقدي جمع من الباحثين، منهم محمود أمين العام في بعض كتاباته.

إنَّ إنجاز موقف جديد يحقق تجادلاً عميقاً بين الإيديولوجيا والابستيمولوجيا على صعيد البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يمثل أمراً ذا أهمية خاصة على المهمات العلمية المطروحة أمام الباحثين والكتاب والمفكرين العرب ذوي التوجه العربي الناهض والطامحين إلى تحقيق ما أخفقت في تحقيق النهضة العربية البرجوازية الحديثة، ولكن عبر أدوات معرفية أكثر دقة وعمقا ومن مواقع استراتيجية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستجيب لاحتياجات التقدم الاجتماعي والوحدة القومية للوطن العربي.

لقد كان لا بد من هذا الاستطراد لفكر تيزيني وربطه بالواقع المعاش الذي نحن بصدده، لأنَّ الحديث عن التأريخ والفلسفة سيظل حديثاً فارغاً مجرداً مالم نربطه

بواقعنا وتطلعاتنا. إنَّ العلاقة لبين التأريخ والفلسفة تطرح اليوم بالنسبة إلينا العلاقة بين تراثنا وفلسفة العصر الذي نعيش فيه، وبالتالي مشكل الأصالة والمعاصرة. إنَّ الاسلام كعقيدة وشريعة يشكل مقولاً أساسياً لوجودنا وعنصراً أساسياً في هويتنا القومية. وهذا واقع لا يجوز تجاهله أو انكاره التغاضي عنه وإلا كان حالمين نبني القصور في الهواء. والموقف العلمي يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه. إنه لا بد من تغيير الواقع الراهن من أجل واقع أفضل. ولكن تغيير أي واقع، طبيعياً كان أو اجتماعياً أو فكرياً، لا يتم إلا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه، بالاحتفاظ به ونفيه في أن واحد، بتحقيق ممكانه وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة. إنَّ مجتمعنا مطالب بالتطور والتقدم، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم إلا من داخله. نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الأجنبية، بل تنبت من أحضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر، وكما قال اوغيست كونت: إنَّ العقائد لا تموت بمجرد شن هجوم عليها، وإنما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها. يصدق هذا على التراث كما يصدق على النظريات والفلسفات المعاصرة بما فيها الماركسية نفسها. وستموت الماركسية يوم تتجمد وتتقوقع، ولم يمت الإسلام كعقيدة وشريعة لأنه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الأفكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه. إننا نوجد اليوم، ونحن نواجه الفكر الأوروبي الحديث، في مثل الوضعية التي وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليوناني وثقافة الحضارات القديمة. ولقد استطاعت الحضارة العربية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها. ونحن مطالبون اليوم بإعادة الكرة من جديد، أي ببناء حضارة جديدة، حضارة العرب في المتقبل. نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد، فلا بد إذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحث توجيه مستقبلنا المنشود.

لا بد من رؤية صحيحة للإنسان، والفلسفة الصحيحة هي التي تجعل موضوع رؤيتها هذه، الإنسان الواقعي المشخص. الإنسان ابن آدم المخلوق من تراب أي من المادة، الإنسان التاريخي الذي يقتل أخاه كما قتل قابيل أخاه هابيل حسداً، وهو

بذلك (كأنما قتل الناس جميعاً) والذي ينقذ أخاه وهو بذلك (كأنما أحي الناس جميعاً)، الإنسان المسؤول عن أعماله، الإنسان الذي يصنع تاريخه من خلال كفاحه من أجل قوت يومه. ومن خلال علاقات الانتاج التي يقيمها مع غيره من بني جنسه. والتاريخ محاولة علمية لفهم الحياة الجماعية لبني الإنسان في أحداث الماضي البشري، بل هل يمكن تصورها، ولو بشكل أولي، بدون نظرة فلسفية، صريحة أو مضمرة؟ إنه بدون تصور معين للإنسان وعلاقاته مع الطبيعة والمجتمع لا يمكن اعادة بناء التاريخ كماض، ولا بناء التاريخ كمستقبل. وها هنا ينقسم الناس فريقين: فريق يحاول أن يطمس معالم النضال الذي خاضته الشعوب ضد مستغليها لأنه يخشى على مصالحه من الدروس النضالية في الماضي، وفريق يحاول أن يبرز معالم هذا النضال نفسه ربطا لنضال الحاضر بنضال الماضي في اتجاه المستقبل، في اتجاه التقدم والتحرير. ومن هنا كان التاريخ الذي يكتبه المؤرخ والفلسفة التي يتضمنها ضرورة هو نفسه (صراع طبقي على الصعيد النظري) وإذا أضفنا إلى ذلك أنَّ الوثائق والنصوص التي يعتمد عليها المؤرخ في عمله تحمل هي الأخرى ايديولوجية واضعيها وتعكس الصراع الطبقي في عصرهم، أمكن القول: إنَّ التاريخ المكتوب هو الملتقى الايديولوجي للصراع الطبقي ماضياً وحاضراً. ولذلك كان التاريخ - المكتوب - سلاحاً ايديولوجياً في يد الطبقات المستغلة المسيطرة.

يكفي دليلا على ذلك ما نشاهده اليوم. ويكفي دليلاً على ذلك حرص الدول في مختلف العصور على توظيف مؤرخين رسميين لكتابة تاريخها. ومجتمعنا العربي الإسلامي لم يشذ، ولا يشذ عن ذلك. فمعظم المؤرخين كانوا موظفين أو أعضاء في حاشية الدولة. وكثير منهم كان يشعر أنه لا يكتب التاريخ كما هو، بل كما يريده - أو على الأقل يرضى عنه - حكام العصر. سئل عما يفعل فقال: (أباطيل أنمقها وأكاذيب ألفقها). وبطبيعة الحال لم يكن جميع المؤرخين يكذبون على الناس بهذا الشكل، بل لعل أكثرهم كان يعتقد أنه يكتب (الحقيقة)، وهو في ذلك مؤطر بايديولوجية معينة، أيديولوجية الطبقة الحاكمة التي يعتقد - صادقاً مع نفسه - إنها تمثل وجهة النظر (الحقيقية).

التاريخ - المكتوب - إيديولوجيا. وهو لا يمكن أن يكون إلا كذلك. إنَّ كتابة التاريخ بدأت - وتبدأ دوماً - مع قيام الدولة، أي مع انقسام المجتمع إلى طبقة حاكمة وأخرى محكومة. ونحن اليوم نقول إنَّ الشعوب البدائية لا تاريخ لها، فقط لأنه لا دولة لها. والمجتمع العربي في الجاهلية لم يكن له تاريخ مكتوب لأنه كان مجتمعا بدون دولة. إنَّ التاريخ عند العرب يبدأ مع الإسلام، أي مع قيام الدولة الإسلامية التي بدأ تشييدها بعد الهجرة النبوية إلى المدينة. أما ما قبل الإسلام فكان جاهلية، أي ما قبل التاريخ.

يبدأ التأريخ كأحداث مع قيام الدولة، ويبدأ التأريخ كمعرفة مع قيام الولة أيضاً. والدولة تنشأ بانقسام المجتمع إلى حاكمين ومحكومين، فهي تعبير مشخص عن الصراع الطبقي. والتاريخ المكتوب تعبير ايديولوجي عن هذا الصراع نفسه. التاريخ أساساً ايديولوجيا، وهو لا يتحول إلى علم إلا بالتحليل العلمي لهذه الايديولوجيا. والتحليل العلمي للايديولوجيا يتطلب ايديولوجيا علمية. أي فلسفة صحيحة، وإلا كان تحليلا ايديولوجيا لليديولوجيا، أي ايديولوجيا مركبة مزيفة. فمن أين يستقي المؤرخ الفلسفة الصحيحة التي تمكنه من فهم علمي للتاريخ، من كتابة التاريخ العلمي؟ الفلسفي الصحيحة تستقى من التاريخ نفسه، لا من خارجه. مثلما أن الفيزياء الصحيحة تستقى من الطبيعة نفسها لا من خارجها. قد تقولون إنَّ ههنا دوراً التاريخ العلمي يتوقف على الفلسفة الصحيحة، والفلسفة الصحيحة مصدرها التاريخ نفسه! والواقع أن المسألة ليست مسألة دور، بل هي مسألة فهم جدلي لطبيعة المعرفة. نحن لا نعرف الأشياء معرفة قبلية، بل الاحتكاك بها والدخول معها في علاقات. فبواسطة هذا الاحتكاك وهذه العلاقات بين الذات والموضوع يتشكل الفكر وينمو. وبواسطة الفكر نفسه، خلال تشكله ونموه، نبني علاقاتنا بالأشياء بناء موضوعيا، أي ننشئ علماً. بواسطة الموضوع تبني الذات نفسها لتعود هي لبناء الموضوع من جديد، وهكذا دواليك. وبالمثل، فمن خلال التاريخ - التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة - ننشئ لأنفسنا فلسفة، أي رؤية معينة، ثم نعود لإعادة بناء التاريخ على ذوء هذه الفلسفة.

المسألة الأساسية هي: هل هذه الفلسفة واعية أم غير واعية؟ الفلسفة الواعية لا تنشأ بمجرد تأمل الوعي لذاته ومنتجاته، بل تنشأ بالممارسة العملية للحياة، والممارسة النظرية لمشاكل الحياة. يقول ماركس: (إنَّ مسألة معرفة ما إذا كان للفكر الإنساني صفة الحقيقة الموضوعية ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية: ففي الممارسة ينبغي للإنسان أنْ يقيم الدليل على حقيقة فكره أي على واقعه وقوته ودقته وشموله). وبالنسبة للمعرفة التاريخية يجب أن نضيف: إن الكيفية التي تحدد نوع (الحقيقة الموضوعية) التي يستخلصها من الحياة. إن هذا يعنى أن الوعي بالتاريخ يبدأ وينطلق من وعي الحاضر، وليس فقط لأن (الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء) كما يقول ابن خلدون، بل أيضاً لأن رؤية الحاضر هي التي تحدد - في الغالب - رؤية الماضي، وفهم الحاضر هو مفتاح فهم الماضي.

لقد مارس ماركس الحياة الاجتماعية في عصره بكل أبعادها ممارسة نضالية فمكنّه ذلك من اعطاء (الحلم الألماني) معناه المشخص، من تحليل بنية المجتمع الرأسمالي في عصره واكتشاف قوانين تركيبها والقوانين تطورها، أي اكتسب وعياً صحيحاً مكنه من النظر إلى التاريخ نظرة علمية. ومثل ذلك فعل ابن خلدون قبله بقرون. لقد عاش معترك الحياة في عصره، فتعرف على دقائق مجتمعه واكتشف قوانين تركيبه وتطوره - بالقدر الذي كان يسمح به تقدم المعرفة البشرية آنئذ - فمكنه ذلك من اكتساب رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي، رؤية علمية أصيلة، قوامها أنَّ (للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار . . . والحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها). أما المبدأ المفسر، في هذه الرؤية الخلدونية العلمية الأصيلة، للتاريخ البشري، فهو: (إنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش). لقد نظر ابن خلدون إلى التاريخ لا بوصفه أحداثا ووقائع تتوالى عبر الزمن، دون قانون يضبطها وأسباب تحركها، بل نظر إلى التاريخ جملة على أنه تاريخ صراع تتحكم فيه وتوجهه قوانين موضوعية، اجتماعية وسياسية واقتصادية

وطبيعية سماها ب (طبائع العمران). ولذلك أكد بقوة أنَّ (صاحب هذا الفن - أي التاريخ - يحتاج إلى اعلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أبو بون ما بينهما من خلاف، وتعليل المتفق منهما والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول[١].

هذا التصور الجديد للتاريخ كـ(نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة (= في الفلسفة) عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق)، أقول: هذا التصور الجديد للتاريخ كمعرفة علمية، وللتاريخ كصراع من أجل السلطة بين فئات اجتماعية تختلف باختلاف (نحلتها من المعايش) أي باختلاف طريقة انتاجها وأسلوب عيشها، ما كان ليكتسبه ابن خلدون لولا ممارسته الفعلية للتاريخ الواقعي أي انخراطه بعنف في الحياة الاجتماعية الواقعية المشخصة قصد تغييرها، لا الانسياق معها والاندماج فيها، ونحن لا يهمنا هنا نوع التغيير الذي كان ابن خلدون يريد احداثه، وإن كان نقده الشديد لحياة الترف والبذخ واتهامها مرراً (بأنها تفسد العمران) قد يكون ذا دلالة ما في هذا الصدد. المهم بالنسبة إلينا هو ان النظرة الفلسفية الواعية التي نظر بها ابن خلدون إلى التاريخ قد استقاها بالممارسة ومن خلال الممارسة، أي من التاريخ نفسه، التاريخ الذي كان يعيش فيه ويشارك في صنعه. ومثل ذلك فعل ماركس، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية.

إذا كنا نربط اليوم ابن خلدون وماركس، فما ذلك إلا لأنَّ الماركسية ما زالت تشكل فلسفة العصر، الفلسفة التي لم تتجاوز بعد، ولأنَّ النظرة الخلدونية للتاريخ

(١) الجابري، نحن والتراث، ص: ٢٣١.

الإسلامي ما زالت تعبر عن جانب هام من حقيقة هذا التاريخ، ولأنها لم تتجاوز بعد في المناخ الثقافي العربي الإسلامي. إنَّ هذا الربط يشكل في نظرنا شكلا من أشكال الربط بين تراثنا والفكر المعاصر، بين الأصالة والمعاصرة، لكن هذا الربط سيبقى ميكانيكيا وسطحيا ما لم نقم بدمج التراث في ثقافة العصر، وثقافة العصر في التراث. نقصد بذلك التعامل مع ثقافة العصر بوصفنا، نحن، شخصية لها منظومتها المرجعية الخاصة تستند إليها بوعي وتعدلها بوعي، والتعامل مع التراث، كأشخاص معاصرين مسلحين بثقافة العصر. والتراث سيظل جثة هامدة إن لم تكن هناك مباضع علمية تقوم بتشريحها، والمباضع العلمية ستشوه الجثة إن لم تمسك بها أيد وطنية واعية. إنَّ الممارسة النظرية الواعية للتراث والثقافة العصر معاً، والممارسة العملية للحياة النضالية التي تخوضها شعوبنا من أجل الازدهار والتقدم، هما السبيل الوحيد الخلق ثقافة وطنية صحيحة شعبية ومستقبلية، ثقافة يصنعها التاريخ وصنع التاريخ، ثقافة أصلية ومعاصرة معاً.

نحن نعيش اليوم صراعاً ايديولوجياً حاداً يستغل فيه التاريخ والتراث أبشع استغلال من طرف القوات الرجعية والمستغلة. وأنتم كمدرسين للتاريخ، أي كمروجين لـ(أخطر العقاقير التي اسحضرتها كيمياء العقل) - كما يقول بول فاليري، مطالبون بفحص (عقاقيركم)، فإن أن تصنعوا منها قوى محركة للأجيال الصاعدة في معركتها من أجل التقدم والانعتاق، وإما أن تبثوها سموما قاتلة، من حيث تشعرون أو لا تشعرون. إنَّ أعظم مسؤولية تاريخية هي تلك التي يتحملها كاتب التاريخ ومدرس التاريخ.

الخاتمة

وعليه: فإنَّ المنهجية المادية - التاريخية لا تطابق أبداً بين ثنائية (مادية- مثالية) وثنائية (تقدمية - رجعية) أو (ثورية - محافظة) ز فتقدمية المذاهب الفلسفية أو رجعيتها تتحدد في ضوء الدراسة التأريخية العيانية لموقعها في الصراع الاجتماعي - السياسي، وليس في ضوء الأحكام المجردة المسبقة. وهذا الصراع يجري عادة في اطار تشكيلة اجتماعية معينة: مشاعية، عبودية، اقطاعية، برجوازية. ومن هنا فإنَّ تقدمية هذه أو تلك من الأفكار أو المذاهب أو الحركات تتوقف على مدى مساعدتها في ترسيخ علاقات اقتصادية - اجتماعية أكثر تقدماً على سلم التشكيلات الاجتماعية.

في الجانب النقدي نجد تيزيني يؤكد أنَّ الأمر (لا يتعلق بأصطناع منهج جاهز معين، ولابتني رؤية مسبقة جاهزة جامدة. فالمنهج مهماً كان هو أداة، والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي نعاجها)[1] بهذا المعنى يتم نقد مناهج السلفيين والمشرقين، كما يتم نقد التطبيق الآلي للمنهج الماركسي.

في الجانب الايجابي نجد هذا الوقت تحديداً التي أرادها تيزيني متداخلة أنْ تشكل منهجه الخاص في دراسة كل القضايا التي تطرح على الفكر العربي المعاصر. نقرأ له ما يلي: «هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التأريخي والطرح الايديولوجي - الواعي - هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية والتربوية)[2].

وعليه فإننا نستطيع القول أنَّ الماركسية العربية لم تستطع أنْ تقدم نظرية المجتمع العربي التي وعدت بها، بل نجدها استخدمت - بشكل تعسفي وميكانيكي - اشد

---

(١) تيزيني: ما بين الفلسفة والتراث ،ص: ٣٢١.

(٢) تيزيني: ما بين الفلسفة والتراث، ص: ٣٢٢.

المقاربات الماركسية إغراقاً في التبشر الوضعي والتأريخانية الطوبائية، ولم تستطع أنْ تواكب الانقلابات المعرفية الكبرى التي أعادت الماركسية، بل تجاوزتها في مناحٍ عدة أبرزها أساسها التنويري ذاته.

الفصل الثاني

التأويل السلفي - إسلامي

حسن حنفي

تمهيد

تعرضنا في الفصل الأول إلى الخطاب الفلسفي الماركسي الإسلامي والذي تعرضنا من خلاله إلى شخصية رائد من رواده ألا وهو الطيبي تيزيني والذي حاول أن يأول التراث وفق المذهب التأريخي العلمي، وفي هذا الفصل سوف نتعرض إلى رائد من روائد التأويلية للخطاب الفلسفي الإسلامي حيث نجد لدى حسن حنفي محاولة لاقامة موقف فلسفي يستجيب في نظره، للمطلب النظري الضروري المتمثل في ضرورة بناء فلسفة عربية اسلامية معاصرة. سوف نحاول في هذا الفصل ابرازها، إنَّ موقف حسن حنفي يمكن أن يصنف ضمن الفلسفات العربية المعاصرة التي سعت إلى تأسيس نظرية فلسفية عمادها الفلسفة العربية الإسلامية الوسطية، وعبر ذلك الفلسفة اليونانية المؤثرة في الفكر العربي الإسلامي، وكذلك سوف نقوم في هذا الفصل بإبراز التناقضات النظرية التي يقع فيها موقف فلسفي، وذلك بأن نوضح أن الظرف الإسلامي الذي يراد فيه ابداع هذا الموقف الفلسفي يقتضي تحويلاً في موضوع الفلسفة التقليدي، كما يقتضي تغييراً في المنهج والرؤية بحيث تكون الفلسفة على الدوام، على صلة بالعلوم الإنسانية المختلفة ونتائجها، تستفيد منها، وتعمل من جهة أخرى على أن تقام لها القاعدة النظرية الابستمولوجية.

وحيث إنَّ التراث العربي الإسلامي لم يبحث بصورة منهجية من خلالها يستطيع هذا التراث أنْ يكون معاصراً، لذلك فإننا سوف نتناول ببعض من التفصيل موقف

حسن حنفي الفلسفي، فإننا نريد أنْ نجعل من هذا الأمر هدف دراستنا الحالية في هذا الفصل.

نجد لدى حسن حنفي وعياً واضحاً بضرورة ابداع موقف فلسفي عربي جديد، وارادة واضحة في بناء هذا الموقف ولكننا نكتشف، منذ البداية، أنَّ تناقضاً داخلياً يتحكم في عملية بناء النظرية الفلسفة عند حسن حنفي. فهو يريد بناء موقف فلسفي معاصر؛ ولكنه من جهة أخرى، يريد أنْ تكون الفلسفات العربية الإسلامية الوسيطية دعامة هذا الموقف المعاصر.

إنَّ التناقض يبرز هنا في أنَّ بناء الجديد يستند في قيمته إلى القديم. فهو يبدو أصيلاً بقدر ما لا يحيد عن الطريق القويم الذي رسمته تلك الفلسفات السابقة.

وحسن حنفي لا يحافظ على الفلسفة الإسلامية التقليدية بإبقاء موضوعها وحسب، ولكنه يحافظ عليها أيضاً حين يعمل على ضمان الاستمرار لمضامين الفلسفات العربية الإسلامية التقليدية.

لذلك سوف نحاول في هذا الفصل الاجابة على كل تلك الاشكاليات واستعراض المنهجية التي اتبعها حسن حنفي في طريقة معالجته لهذه الاشكاليات.

أولاً: جدلية الفلسفة والدين في الفكر العربي الاسلامي المعاصر

إنَّ قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحاً مستقيماً، بل كان يسير في معظم الاحيان في خطوط شديدة التعرّج والالتواء. وليس من مهمتنا في هذا البحث إنَّ نتتبع هذه العلاقة في تفصيلاتها المعقدة، وإنما يكفينا أنْ نشير إلى أنَّ السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تأريخ الحضارة الإنسانية، لم يكن نوع الافكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما. إنَّ الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الاساس خلافا في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج (فإنَّ المذاهب

الغربية وليدة بيئتها بل أنَّ فكرة المذهب انما نشأت بعد أنْ تمت تعرية الواقع الأوروبي تماماً من أغطيته القديمة الموروثة من العصر الوسيط المسيحي الكنسي، وجاء عصر النهضة فأزاح كل الغطاءات النظرية الممكنة رافضاً الدين باعتباره مصدراً للعلم الذي تحول إلى العقل والطبيعة. العقل والوحي شيء واحد، والطبيعة والدين شيء واحد» وحي العقل، ودين الطبيعة»[1]. وتتلخص هذا الخلاف في أنَّ منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أنَّ منهج التفكير الديني ايماني. إنَّ الفلسفة تناقش المسلمات كافة، ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أنَّ مبدأ (السليم) ذاته أساس في الإيمان الديني، واقصى غايات ذلك الإيمان هي أنْ يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون تطرأ على باله أصلا فكرة المناقشة. وفي حين إنَّ التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة، فإنَّ الإيمان الديني لا يبحث اصلا عن التناقض، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حد القول إنَّ المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويرى في قبول المتناقض والممتنع ابلغ دليل على رسوخ الإيمان.

إنَّ المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق. بل اللفظ المعبر عن الإيمان هو نفسه المعبر عن التصديق في كثير من اللغات (الإنكليزية belief، والفرنسية، Croyabc الإلمانية Glaubc... الخ)، وإذا كان بعض المفكرين قد سعى إلى دعم الإيمان، ومعتقداته الاساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم ... الخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية، فإنَّ هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات أقرب إلى الفلاسفة مهنم إلى رجال الدين. وفضلاً عن ذلك فانَّ أمثال هذه البراهين لم تكن، في الاغلب، تسير في الطريق العقلي من بدايتها إلى نهايتها، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلمات دينية معينة، ثم تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي.

(١) حسن حنفي: موقفنا الحضاري، ص: ١٦.

وهكذا فإنَّ الاسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أرض صلبة: ذلك لأنَّ الفيلسوف يريد أنْ يناقش كل شيء، في حين أنَّ رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة الا في حدود معينة، ويرفض أنْ تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية. وحين يصر الفيلسوف على أنْ يخضع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الاحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة وحسب. ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما في الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل إلى هذه المعتقدات لأنه (اقتنع) بها، لا لأنه (سلم) بها. ومن جهة اخرى فإنَّ رجل الدين حين يصر على أنَّ المنطق لا مكان له في عقيدته، فإنَّه لا يفعل ذلك كرهاً بالمنطق، بل أنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي، ويطبقهما، في مجالات اخرى غير المجال الديني، وكل ما في الأمر أنَّه يتمسك بالمعنى الاصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق.

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج اساسية تشير إلى فوارق بين المجالين: فالفلسفة (ما عدا استثناءات قليلة) تغلب جانب العقل، في حين أنَّ الدين يغلب جانب العاطفة والشعور الوجداني. والفلسفة انسانية المصدر، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الأقل) وحي إلهي.

ولعل أهم هذه النتائج جميعا هو أنَّ الدين يقوم على اساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة. فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون (الحقيقة)، وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم، كان ينبغي أن يختفي دوره وينتهي في اللحظة التي تظهر فيها (الحقيقة) في صورتها النهائية المكتملة. أي أنَّ أقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة عن الوحي الذي اكتمل فيها هي، أما في بقية الحالات فإننا لا نجد إلا إنكاراً تاماً للعقائد الأخرى، وتأكيداً بأنَّ كل ما عداها إنما هو عقائد (دخيلة)، زيفت بشكل أو بآخر.

على إننا نود أنْ نستطرد طويلا في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين. ذلك لأنَّ هدفنا هو بحث هذه العلاقة في سياق الوطن العربي المعاصر على وجه التحديد. وهنا ينبغي أنْ نشير إلى مسألة على جانب عظيم من الاهمية، هي أنَّ أي بحث كهذا لن يستطيع، عملياً، أنْ يتحدث عن موقف (الدين في ذاته) من الفلسفة، بل سيتحتم عليه أنْ يكتفي في بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه الدين، يتخذها المسلمون المعاصرون. ذلك لأنَّ الاتجاهات تتشعب إلى حد هائل، في العالم الإسلامي المعاصر، بين التفسيرات التي يصل اختلافها إلى حد التضاد في كثير من الاحيان. والاهم من ذلك أنَّ كلا من هذه التفسيرات يقدم نفسه إلينا على انه هو وحده الصحيح، بحيث لا يقول اصحابه أبداً انهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص في فهم مسائل إسلامية معينة، بل يؤكدون انهم يتحدثون عن (الإسلام في ذاته)، وعن وجهة نظر الدين - بالمعنى العام لهذه الكلمة - في تلك المسائل. ونظر إلى التضاد الشديد بين هذه الاجتهادات فلا بد للباحث الجاد من أنْ يعترف بالامر الواقع، وهو ان ما يقوم بتحليله لا يمكن ان يكون موقف (الدين في ذاته) (إذ إنه لو ادعى ذلك لما كان يقدم إلينا في الواقع سوى (اجتهاد) اخر يضيفه إلى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل)، وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين، أو طريقتهم الخاصة في تفسيره. وغني عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير، وسيكون عليه أنْ يعمل حسابا لهذا التعدد. ولكن المهم في الأمر أننا لو وجهنا انتقادات إلى الموقف الإسلامي المعاصر ازاء الفلسفة، لتوجب أنْ يكون واضحاً منذ البداية أنَّ هذه الانتقادات ليست موجهة إلى الإسلام في ذاته. وإنما هي موجهة إلى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم.

١ - الحوار بين الدين والفلسفة:

هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعنا المعاصر؟ في رأي أنَّ الشروط الاساسية لهذا الحوار غير قائمة، ومن ثم فإنَّ الوصف الأصدق للعلاقة بين

هذين الطرفين - في ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة - هو (المواجة)، وليس الحوار.

إنَّ الشرط الأول للحوار هو أنْ يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ، في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفتقد في حالة الفلسفة والدين. فالفلسفة تفترض مقدماً الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده وترى في ذلك اثراء لها. أما الدين فإنَّ ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أنْ يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة أو بدعة على أقل تقدير (فأزمة (الفلسفة والدين) تتمثل كذلك في ثنائية المصدر في فكرنا الفلسفي المعاصر، فهناك «الفلسفة»، والتي تعني في الغالب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهناك (الدين) ويعني في الغالب الروافد الإلهية. فالفلسفة تأتي من الغرب الحديث، والدين يأتي من الوحي الإلهي. ويعني ذلك أنَّ الآخر هو الحديث المعاصر، وأنَّ الأنا هو التأريخ القديم. وبالتالي يصبح التمايز بين «الأنا» و«الآخر» تمايزاً في الزمان، تمايزاً بين القديم والجديد . . . بين الدين والفلسفة)[1]. إنَّ مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، في حين أنَّ هذه المناقشة ممتنعة في الدين، إذ أنَّ ما يمكن أنَّ يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول، وحتى الفروع لا تقبل مناقشتها في عصور التزمت والانغلاق الفكري. وهكذا فإنَّ معارضة أية نظرية فلسفية هي تعميق لها، في حين أنَّ معارضة عقيدة أساسية قد يعد (كفراً)، ثم ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكل ضروب التحريم المعنوي، والتحريم المادي. وإذا كانت أوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الحظر بكل قسوة، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة. فإنَّ مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية، وبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين، ومن ثم تحلُّ دمه. وليست هذه بالطبع هي الصورة

(١) حنفي: الفلسفة والتراث، ص: ٣٧٢.

الكاملة، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة كافٍ وحده لا فقاد الحوار شرطه الأساسي، وأعني به التكافؤ.

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين، في ظل أوضاع كهذه؟ لقد أدت هذه الاوضاع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى أرضها هي. فهي لا تستطيع أنْ تنظر إلى هذه المسائل على أنها تؤلف نسقاً فكرياً قابلاً للنقد، سواء في اسسه الأولى أو في نتائجه – وهي تبدأ مقدماً بافتراض أنَّ اية مناقشة تدور حول هذه المسألة الدينية لا يمكن أنْ تسفر عن رفض أي مبدأ اساسي فيها، ومن ثم تدور المناقشة في حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التي اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة.

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار اسلوب الحوار ومنهجه إلى ارض مشتركة بين الطرفين، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسري على كل المراحل التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين، فإنَّ المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمة أخرى ينبغي ألا يتجاهلها أي باحث علمي نزيه لهذا الموضوع، ونعنيها عصر الخوف. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا العربي، خلال القرن الأخير، تدهوراً ملحوظاً، وهي الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً، في السنوات الأخيرة بوجه خاص، واصبح كثير من الموضوعات التي كانت تناقش بسماحة وسعة أفق في أوائل هذا القرن، بل في القرون الأولى للعصر الإسلامي، من الممنوعات والمحظورات؛ وتحول هذا القرن – الذي اصطلحنا على أنْ نسميه بعصر النهضة العربية – إلى عصر كبوة وارتداد وتخلّف شديد، ولا تبدو في حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا ستخلص قريباً من ضيق الأفق هذا، بل إنَّ كل الدلائل تدل على أنه سيشتد إلى أن يصبح انسداداً تاماً لأفقنا العقلي. وليست هنا في معرض تعليل هذه الظاهرة الشديدة التعقيد، وإنْ كنا نستطيع أنْ نقول بوجه عام أنَّ التسلط السياسي والاستبداد في الحكم كان من الضروري أنْ ينعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية، وانكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية، يوازي بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا.

وعلى أية حال فإنَّ فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة، إذ نجد في العقود الأخيرة اتجاهاً متزايداً إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية. ومن الواضح أنَّ منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس في داخله اتجاهاً إلى التخويف، ومن ثم فإنه هو نفسه - في جانب من جوانبه - يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الارهاب، إذ أنَّ الفكرة الكامنة من ورائه هي): هذا ما يقوله النص، فإما أنْ تقبله كما هو، وتقبل بالتالي وجهة نظرنا، وإما أنْ تتحدى النص، إنْ كنت تملك الشجاعة، وعليك بعد ذلك أنْ تتحمل العواقب!)[1]. وغني عن البيان أنَّ هذا ليس على الاطلاق اسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أنْ يشارك فيه لأنَّ عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر، منذ البداية من ممارسة فاعليته.

فما الذي يفعله الفكر لكي يتخلص من موقف كهذا؟ إنَّه يتحايل على هذا الموقف بأنْ يلجأ، بدوره، إلى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة، أي أنَّه يصبح طرفاً فيما نحبِ أنْ نطلق عليه اسم لعبة النصوص. فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفي ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة، فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكي يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة، الواسعة الأفق؟ وبطبيعة الحال فإنَّ في النصوص متسعاً لشتى الآراء المتعارضة، وذلك إذا عملنا حساباً للاختلاف الهائل في السياقات التي وردت فيها هذه النصوص، وإذا استخدمنا براعتنا في تأويلها بالطريقة التي تدعم وجهة نظرنا. وهكذا نستطيع، بانتزاع النص من سياقه، وباستخدام التعدد الهائل للنصوص، وبالالتجاء إلى ذكائك في التأويل، أنْ نستخلص من النصوص تاييداً لأية وجهة نظر تشاء. والمهم في الأمر أنَّ الفكر الفلسفي، حين يجد نفسه مضطراً إلى التخلي عن طريقته الخاصة في البحث، ونعني بها طريقة مناقشة المسلمات، مهما كانت أساسية، يلجأ إلى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر، وعلى ارض الطرف الآخر، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلي لحججه العقلية،

---

(١) حسن حنفي: متى تموت الفلسفة ومتى تحيا، ص: ٢١٢.

وانما يجادل في المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها، مع تأويلها عقلياً (كما كان يفعل ابن رشد مثلا منذ قرون عديدة) على النحو الذي يدعم وجهة نظره.

ومع الاعتراف بأنَّ هذا الاسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة في ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التي تهدف إلى الغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتباع، فلا بد لنا من أنَّ نشير إلى هذه الطريقة في المعالجة يشوبها، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة، عيبان أساسيان:

أولهما: إنَّ الفكر الفلسفي حين يلجأ إلى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه ألقى سلاح العقل والمنطق، أعني أنَّه اتخذ موقف المهزوم الذي سلّم متقدّماً بأنه خسر أهتم ارض يرتكز عليها. فهو حين يفترض أنَّ النص لا يقبل المناقشة، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه تلك النصوص الأخرى التي يلجأ إليها الطرف الآخر، اتما يكون قد سلّم مقدماً بأنَّ النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية، وأنه هو الذي يمثل حقيقة مطلقة تتجاوز المنطق والعقل، وهو تسليم ينطوي ضمناص على اعتراف بأنَّ العقل النقدي قد توقف عن ممارسة عمله.

أما العيب الثاني: الذي يرتبط بالأول ويترتب عليه، فهو أنَّ هناك تناقضاً داخلياً في المحاولة ذاتها: نعني في أنْ تلجأ إلى سلطة النص لكي تستخلص منها موقفاً عقلانياً يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة، ذلك لأنَّ هذه المناقشة المنطقية، إذ شاءت أنْ تكون متسقة مع ذاتها، ينبغي أنْ تكون (من الوجهة النظرية على الأقل) قادرة على التصدي للنص ذاته، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتهاعلى النقد والتقويم. ومن هنا فإنَّ المرء لا يستطيع منطقياً، أن يتخذ في آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلاني من داخل هذه السلطة. فالتناقض واضح لأنَّ السلطة نقيض العقل النقدي، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقلياً.

وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد خلف الله ومحمد عمارة وخالد محمد خالد وحسن حنفي... الخ)، لا يناقشون الأمور في ايامنا هذه إلا باتباع هذا الاسلوب، فليس معنى ذلك أننا نوجه اليهم اللوم على متهجهم هذا، إذ أنَّه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة - في ظروفنا الر اهنة - للتخفيف من غلواء المد الاتباعي بشيء من العقلانية، وكل ما في الأمر أننا حين نناقش الموضوع مناقشة فلسفية نظرية، نجد لزاماً علينا أنْ نشير إلى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف، بغض النظر عن الاعتبارات العملية الواقعة.

واستكمالاً لهذه المناقشة النظرية، نستطيع أنْ نقول إنَّ من الممكن تصور مواقف أخرى، مغايرة تماماً، تتخذها الفلسفة أزاء النص الديني، وهي مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل في بعض مراحل الحضارة الغربية، ويكفينا أنْ نشير إليها بوصفها ممكنات نظرية وحسب، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة في مجتمعنا.

أ - في كثير من الفلسفات الدينية الغربية التي بدأت مع حركة النقد التأريخي للنصوص، كان يُنظر إلى النص الديني على أنه نسبي زمنياً، أي على أنَّه موجَّه إلى عصر معين، فيقال أنَّ مهمته هي الارشاد الاخلاقي والمعنوي للانسان، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومباديء انسانية عامة، أما التفاصيل المتعلقة بالشؤون الدنيوية فتترك لعقل الإنسان وتجربته.

ب - إنَّ بعض الفلسفات الغربية (اوغست كونت مثلاً) ذهب أبعد من ذلك، فنظر إلى المرحلة الدينية بأسرها على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثم فلا بد من تجاوزها. وبالفعل فإنَّ عصر العلم يتجاوزها هذه المرحلة بحيث لا تعود لها أهمية إلا من حيث انها تمثل مرحلة تأريخية غابرة وحسب.

هاتان، كما قلت، حالتان ممكنتان نظرياص، وهما تمثلان موقفاً للفلسفة ازاء سلطة النص الديني يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يتخذه لبفكر العربي المعاصر من هذه المسألة. وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر

الفلسفي والعقيدة الدينية في الغرب هي التي أتاحت لبعض فلاسفة الغرب اتخاذ مواقف كهذه، ولكن ما يهمنا في هذه الاشارة هو أنَّ هناك - على المستوى النظري - امكانات أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفي والنص الديني تختلف كل الاختلاف عما هو سائد في وطننا العربي المعاصر.

وهكذا فإنَّ الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين، في مجتمعنا الحالي، لا تمليه الاعتبارات العقلية وحدها، بل أنَّ هناك عناصر أخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، أهمها إذا شئنا أنْ نطلق على الظواهر اسماءها الصحيحة - الخوف الذي يضفي على الحوار سماته الخاصة المميزة. فأحد الطرفين، وهو الفلسفة، لا يستطيع أبداً أنْ يمضي في ممارسة عمله إلى المدى الذي وصلت إليه الفلسفة في المجتمعات التي تحررت من الخوف منذ أمد بعيد، ومن ثم يظل جهده في هذا الميدان محدوداً، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول إنَّ دخول الفكر العربي المعاصر في «لعبة النصوص» - وهو أمر أصبح عظيم الشيوع في هذه الأيام - هو ذاته أوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي.

وبعبارة أخرى، فحتى لو جاز لنا أنْ نطلق اسم الحوار على المناقشات الفكرية الفكرية للمسائل الدينية في مجتمعنا المعاصر، فلا بد من أنْ نكون على وعي بأنَّ هذا الحوار يستطيع فيه أحد الطرفين، وهو الطرف الديني، أنْ يعبّر عن وجهة نظره كيفما يشاء، على حين أنَّ الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد، ووجود هذه القيود يفرض عليه أنْ يلجأ أحياناً إلى التحليل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغمه على اللجوء إلى الخداع.

وهناك نتيجة مهمة تترتب عل عدم التكافؤ في الحوار بين الفلسفة والدين. ففي الفكر الغربي الحديث كان الموقف الفلسفي العام هو الذي يؤثر في تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها. بل إنَّ تصور الالوهية، وهو التصور الاساسي في العقيدة الدينية، قد تشكل في أوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفي. ففي مطلع العصر الحديث، حين سادت النظرة الرياضية إلى العالم في الفلسفة، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه «منظم الكون هندسياً»، وانتشرت فكرة

(الإله الهندسي Le Dieu geometre) على نطاق واسع. وبالمثل فإنَّ شيوع النظرة الميكانيكياً إلى الكون، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) على تصور الالوهية، وعلاقة الله بالعالم. ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (ليبنتس Leibnitz وجوليينكس Geulincs مثلاً) يلجأون إلى تشبيه «الساعة» في تصور العلاقة بين الله والعالم، وينظرون إلى الله على أنه (صانع الساعات) الذي لا تخطيء صنعته، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء - كأنه ساعة محكمة، بأدق الطرق الممكنة، ومضى العالم في مساره بعد ذلك بأحكام وانضباط. أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي القريب العهد، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء النظريات العلمية المهمة، كنظرية التطور، والتحليل النفسي والنسبية، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الالوهية والخلود والبعث . . . الخ، في ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمي والفلسفي.

ومن المهم جداً أنْ نلاحظ أنَّ هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافاً بالدين أو استهانة به. فقد كان معظم اولئك الذين عدّلوا لالمفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاصاً من الإيمان، بل كانوا يرون فيها تثبيتاً وتعميقاً للعقلية الدينية.

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الرئيسية يمتنع تصوره في مجتمعنا، بل أن أي محاولة كهذه تُدان بشدة وتعرّض صاحبها - ونحن في الثلث الأخير من القرن العشرين - لأخطار معنوية ومادية شديدة بل أنَّ ما يحدث في مجتمعنا هو العكس، أعني أنَّ نظرتنا إلى المفاهيم الدينية - وهي نظرة سكونية ثابتة - هي التي تؤثر إلى حد بعيد في موقفنا من المسائل الفلسفية العلمية، وفي قبولنا أو رفضنا لأي اتجاه جديد في هذه الميادين. وحسبنا أنْ نضرب على ذلك بعض الامثلة ذات الدلالة الواضحة.

من المؤكد إنَّ العوامل الدينية هي التي تفسر جانباص كبيراص من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية ن والسمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية، وكذلك الوضعية، لدى كثير من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة في بلادنا. ذلك لأنَّ

المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية، وبالمثل العليا، ومن ثم بتلك القيم التي تسعى العقائد السماوية إلى تأكيدها، في حين أنَّ المادية ترتبط بالسعي وراء (الماديات) والتحلُّل الخلقي - أما الوضعية فتثير في أذهان الكثيرين فكرة (القوانين الوضعية) نعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الإلهية المنصوص عليها في الدين. ومن المؤسف أنَّ هذه كلها ارتباطات باطلة، لا تصمد أمام التحليل الفلسفي المتعمق، ولكن المجال لا يتسع هنا لاثبات البطلان، الذي أصبح راسخاً في أذهان الكثيرين حتى من المتخصصين في الفلسفة. وحسبنا الآن أنْ نقرر وجود هذا الارتباط في الأذهان، وأنْ نستخلص دلالته، وهي أنَّ العامل الديني هو الذي يحدد موقف الكثيرين من المذاهب الفلسفية المختلفة، بحيث لا يصدرون حكمهم على هذه المذاهب تبعاً لمنطقها الداخلي، بقدر ما يخضعونه لإعتبارات ايمانية واخلاقية قد لا تكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب. وهذا يمثل الموقف العكسي بالقياس إلى ما رأيناه في الفكر الاوروبي الحديث، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها.

٢ - تحليل لمظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين

على إنَّ هذا الوضع غير المتكافيء للعلاقة بين الدين والفلسفة في وطننا العربي المعاصر، لا ينبغي أنْ يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه، وأعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وابراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه المحاولة ستتم، في بحثنا هذا، من منظور فلسفي، أي أنها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر حنفي[١]، وهذا لايمنع من أنْ يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه، راي مختلف كل الاختلاف. ومن جهة أخرى فلا بد من أنْ يتذكر القاريء، طيلة مراحل هذا البحث، ما قلناه في البداية وهو أنَّ المقصود بالدين

(١) حنفي: في الفكر العربي المعاصر، ص: ١٢٣.

هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين، أما وجهة نظر الدين في ذاته فنحن لا ندّعي لأنفسنا معرفتها، ومن المشكوك فيه أنَّ يكون في ذهن اولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء أكثر من تفسيرهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة إلى الدين وإلى وظيفته في حياة الإنسان.

أ - أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق، ولا شك أنَّ التضاد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صوره في موقف كل منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارم دقيق.

فالفلسفة لا تشكك في هذا المنهج العلمي، بل أنها تقبله وتعمل على تحليله وكشف اسسه النظرية: بل إنها ربما أسهمت بإضافات مهمة تساعد العلماء انفسهم على ادراك الطريق الذي يسلونه بوضوح. اما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التي تتقبل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفا قلقا من اساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر إلى اثبات ان علم الإنسان قليل، مهما اتسع، وعقله هش هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن الوحي - الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي - هو المصدر الحقيقي للمعرفة.

✍ **هذا الهجوم على العلم، وعلى المنهج العلمي، يتخذ اشكالا متعددة:**

أ - التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته ووهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي، على اساس انه يؤدي إلى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان. وهنا نجد ان هذا المفهوم ليس إلا احياء للشعار القديم المشهور: (من تمنطق تزندق).

فما هو بالضبط المضمون الذي ينطوي عليه هذا الشعار؟ ينبغي أنْ نلاحظ أنَّ هذا الشعار لا يتحدث في الواقع عن محتويين فكريين، هما المنطق والزندقة، يؤدي احدهما إلى الآخر. ذلك لأن المنطق، وعمليات التفكير المنطقي التي ينطوي عليها كل استدلال علمي، والتي يعبر عنها لفظ (تمنطق) ليست مجموعة من التعاليم أو النظريات التي تقال بشأن العالم والإنسان . . . الخ، وإنما المنطق - كما أدرك العقل الإنساني منذ القدم - اداة أو طريقة معينة في التفكير، أساسها الحجة العقلية

والاستدلال السليم الذي يفضي إلى الاقناع. وهكذا فان ما يؤدي إلى الزندقة، وفقا لهذا الشعار، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التي ينادي بها اهل الفلسفة أو العلم، الذين يستخدمون المنطق، وإنما هو (منهج) التفكير العقلي المنطقي الذي يسيرون وفقا له. فالشعار يقول في الواقع انك إذا استخمت عقلك وفكرت تفكيراً منطقياً متماسكاً، أوصلك هذا إلى الزندقة.

وغني عن البيان إنَّ الشعار، بصورته هذه، لا يخدم قضية القائلين به على الاطلاق. ففي الوقت الذي يهدفون فيه إلى الدفاع عن الدين، نراهم يصورون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد أنْ يبدأ المرء في استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متماسكة. وهم بذلك يجعلون بناء الإيمان هشاً إلى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه، ووقوف التفكير المنطقي بمعزل عن حصن الإيمان المتين. أما لو اقترب العقل من الوحي أو حاول التفكير المنطقي مهاجمة قلعة الإيمان، فإنها سرعان ما تستسلم. هذا اذن موقف يضر بقضية الإيمان اضراراً بالغاً، وهو يتعارض بالطبع - كما لاحظ الكثيرون - مع نصوص دينية كثيرة تدعو إلى التفكر والتدبر وإعمال العقل، بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الاحكام الفقهية فألقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها.

والواقع إنَّ هذا الشعار على الرغم من أنه ينتمي إلى عصر غابر، لا يزال كامناً وراء نظرة كثير من نقاد الفكر العلمي باسم الدين: فالعقل الإنساني في نظرهم متغير زائل، وقدرتنا على اكتساب المعرفة هزيلة، وحقائقنا العلمية تعطينا احساساً بالثقة الكاذبة في أنفسنا، وكأننا قادرون على الاحاطة بكل شيء علما - وفي هذا كله يخدعنا العلم الحديث ويدفعنا، دون أن نشعر، بعيداً عن طريق الإيمان. ولكن، يكفينا أن نشير إلى أنه، مثلما أدى اختلاف معركة بين التفكير المنطقي المصطنع والإيمان إلى عكس الهدف المقصود منه، فكذلك لا بد من أنْ يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الإنسان وهو يسعى إلى المعرفة العلمية وعقل الإنسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية، إلى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان.

ب - إما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمي في مجتمعنا فهو التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحداث النظريات العلمية. وهذا، كما تعلم، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الدين ينسبون أنفسهم إلى المعسكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كل منهم عن شكل من اشكال «التفسير العصري للقرآن». يستمد منه الحقائق ومفاهيم ونظريات علمية، في أصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الاحياء، بل وفي علوم الفضاء، من النصوص الدينية.

ومن الجدير بالذكر إن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض في هذا الميدان. فمن الجائز أنه كان هناك تداخل، وأحياناً تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية في العصور القديمة، وكن منذ اللحظة التي أصبح فيها للعلم منهجه المستقل، واخذ فيها نجاح العلم، بفضل منهجه هذا، يظهر للعيان بصورة لا تقبل الجدل - فلم تعد تدّعي مثلا (كما كانت تفعل في العصور القديمة) انها قادرة على تقديم تفسير لأصل الكون أو مبادئه الأولى، وتركت هذا الميدان كلية للعلم. وحتى في الحالات التي يبدو فيها الفيلسوف قد تخطى الحد المقبول، واقتحم ارض العلم بغير مبرر، كما في حالة التجاء ديكارت Descartes إلى المنهج الاستنباطي من أجل كشف قوانين طبيعية، أو استنباط هيغل Hegel للعلم الطبيعي بالعقل المجرد - يظل الفيلسوف في هذه الميادين (تا بعاً) للعالِم، لأقصى ما يفعله هو استنباط بالعقل الخالص ما سبق أنْ توصل إليه العالِم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة.

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال إنَّ الفلسفة تخلت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعيات منذ بداية العصر الحديث، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الأحوال.

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يصرون على احياء منافسة ما كان لها أنْ تظهر أصلاً في عصر العلم. فعلى الرغم من ادعائهم «العصرية»، فإنَّ جوهر قضيتهم، والهدف الاساسي الذي يسعون إلى تحقيقه، ينتميان في الواقع إلى عصور سحيقة،

كان الإنسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية، في جملتها وتفاصيلها، بوسائل أخرى غير العلم.

هذه، كما قلنا، مجموعة من الآراء التي تشيع على نطاق واسع في نظرة كثير من المفكرين الدينيين إلى العلم، وغلى التفكير الفلسفي الذي يسانده ويرتبط به. ولا يتسع المقام ها هنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء، بل يكفينا أنْ نشير إلى أنها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية، أو الاحكام المبتسرة التي تطلق بتسرع وبلا روية. ذلك لأنَّ العلم أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة. وحين يفهم العقل الإنساني الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي.

٢ - يتصف الفكر الديني في وطننا العربي المعاصر - باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه، لا تزال تشكل أقلية ضعيفة - بنظرة خاصة إلى الزمان تتجاهل البعد الرئيسي فيه، وهو الحاضر، لحساب البعدين الآخرين، أعني الماضي والمستقبل.

ذلك لأنَّ الصيغة التي عرضناها منذ قليل، والتي تنادي باصلاح الحاضر من خلال اعادة بعث نمط الحياة الذي كان سائداً في عصر ذهبي ماضٍ - هذه الصيغة تنطوي في صميمها على اغفال لكل ماهو مميز للعصر الحاضر، وعلى نظرة جامدة إلى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردي. إنها، ببساطة، تسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور ن وتبسّط الأمور تبسيطاً مخلا حين تتصرر أنَّ الأسس التي اصطلحت حياة أمة منذ خمسة عشر قرناً هي ذاتها التي ذاتها التي يمكن أنْ تصلح حياتها الآن. وليس المقصود من ذلك نقداً لهذه الاسس أو انتقاصاً من شأنها، بل أنَّ ما نعنيه هو اخراج المباديء من سياقها التاريخي لا بد أنْ يفقدها طابعها الاصلي، ولا مفر من ادخال تغييرات جوهرية على المباديء لكي تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة.

فما أسهل أنْ يقال، مثلاً، أنَّ ما ينقصنا، من علاج مشاكلنا الراهنة، هو ذلك الإيمان المتوقد الذي أتاح للمسلمين الأوائل أنْ يهزموا أعظم أمم الارض وأضخم

امبروطورياتها. ولكن الواقع يشهد بأنَّ هذا الإيمان المتوقد لا بد من أن يكمله اقتصاد قوي، ويستند علم متقدم، وتدعمه تكنولوجيا راقية، ويحافظ عليه النظام سياسي متين، حتى يستطيع أن يحدث في عصرنا الأثر نفسه الذي أحدثه في العهد الأول من حياة المسلمين. والواقع يشهد بأنَّ هزيمة أعظم أمم الارض، إذا كانت قد أصبحت ممكنة في نمط الحروب الذي كان سائداً عندئذٍ، فإنها تصبح في ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة، وهي على أية حال ليست أمنية تستحق أن نسعى وراءها، بل أن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحراراً، ونصد عن أنفسنا ضروب العدوان الداخلي والخارجي، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا.

٣ - وأخيراً، فإن الفلسفة - كما قلنا في بداية هذا البحث - تقدم نفسها إلينا بوصفها نشاطا إنسانياً. وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساساً حول الإنسان: ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر - يزيد أو ينقص - من النزعة الإنسانية: حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان، كالإلهيات والطبيعيات، إذ انه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظور انساني، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف، في اغلب الأحوال، غايات انسانية عملية أو نظرية. أما الفكر الديني فيؤكد على الدوام ان مصدره هو الوحي الإلهي، ومن ثم فان حقيقته تعلو على كل ما يستطيع العقل الإنساني ان يصل اليه. وهكذا فان الإنسان، في نظر هذا الفكر، ليس هو المصدر، ولكنه قد يكون الهدف، أعني ان غاية الدين في النهاية هي سعادة الإنسان بقدر ما يظل متصلا بالوحي الإلهي لأوامره.

وقد اتخذ هذا التقابل في وطننا العربي المعاصر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً، هو الدعوة إلى (الحاكمية)، بمعنى ان الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لله للبشر. وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بانها عقول بشرية فانية قاصرة، على حين ان الشريعة السماوية هي التي ينبغي ان تكون مصدر الحكم في شؤون البشر كافة. ومن المهم ان نشير إلى ان فكرة (الحاكمية) هي، في نظر البعض، فكرة محدودة النطاق، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت

بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر أبي الاعلى المودودي (*) وسيد قطب ... الخ)، ولكنا إذا امعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حد كبير، واتضح لنا أن الفكر، في صيغتها المختلفة، أوسع انتشاراً بكثير مما يبدو للوهلة الاولى.

فالدعوة إلى أن يكون الإسلام (ديناً ودنياً) أصبحت، في العقدين، مميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب، على حين أنها كانت محدودة النطاق في النصف الأول من هذا القرن، وفكرة أنه يكون الإسلام (دنياً) تمتد رويداً رويداً فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والاحوال الشخصية والاقتصاد... الخ، وفي نهاية الأمر يكون النص الديني هو الحاكم في هذه الميادين، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه، ومطابقه له. فإذا تأملنا هذا المطلب - الذي تسعى الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تطبقه بعد - بمزيد من التعمق، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة (الحاكمية)؟ يبدو لي أنَّ الفكرة أساسية لدى الجميع، وكل ما في الأمر ان البعض كانوا اصرح من غيرهم في الدعوة إليها بطريقة مباشرة، وفي التنظير لها بمزيد من التعمق.

إنَّ فكرة الحاكمية، بصيغها المتعددة، هي النقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي. فالأخيرة تؤمن بالإنسان، مع اعترافها بأنه مخلوق فان، قاصر العقل، معرض للزلل، وتنظر إلى تطور البشرية على أنه محاولة لا تنقطع في طريق لا نهاية له: يمارس فيه الإنسان قدراته المحدودة، ويحقق خلال حياته انجازات محدودة، ولكن الطريق كله يمثل جهدا ضخماً رائعاً وتجربة شائقة لروح تسعى إلى تجاوز ذاتها على الدوام. وهكذا يستمد الإنسان في نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته، ويكون اروع ما في الإنسان هو محاولته التي لا تكل لكي يعلو على ذلك الوضع الهش، الذي وجه نفسه فيه. اما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برمتها، وتلتزم بالمصدر الإلهي لأنه يعلو على ضعف الإنسان وتغيره وتقلبه.

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حد العداء

الصريح الذي يتمثل فيما أصبح لفظ (العلمانية) يحمله عندها من معانٍ سلبية مذمومة. لقد أصبح يكفي في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه (علماني) لكي يعد موصوماً، ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه. ولو حللنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ، لوجدناها لا تعدو ان تكون اشارة إلى الأصل الإنساني لكل نتاج فكرية يوصف بهذه الصفة.

ولكن المشكلة التي لا تغيب عن ذهن هؤلاء جميعاً هي أنَّ دعوة (الإسلام دين ودنيا)، وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة (الحاكمية)، لن تستطيع – مهما فعلت – أنْ تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التي تتعالى عليها. ذلك لأنَّ الوحي الإلهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه، وإنما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه، ويفسرونه، ويقننونه، ويطبقونه. إنَّ المصدر الإلهي للوحي لن يغنينا بأية حال عن الإنسان، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى، والنص الإلهي بمجرد أنْ يجد طريقه إلى عقل إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى إلى تحقيقه وتجسيده في حياة البشر، يكتسب الكثير من صفات البشر وويتغير بتغيرهم، شئنا أم أبينا. والدليل القاطع على ذلك هو الاختلال الهائل في طرق فهم النصوص الإلهية، تجد البلاد التي تشكل الثروة اساس الحكم فيها تفسر الاحكام الدينية على نحو يؤكد (اشتراكية) الإسلام من خلال النصوص أيضاً. وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولي الأمر، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر. إنَّ الشريعة الإسلامية مطبقة في أكثر من بلد عربي واسلامي، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إنْ لم يكن من البشر؟ وهكذا فإنَّ النصوص لا يمكن أن تحكم مجتمعاتنا بنفسها – وليتها كانت تفعل – اذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له! وانما هي تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر، فيهم كل العيوب والتقلبات التي ينسبها الفكر الديني إلى ما هو (علماني)، واذن (فالعلمانية) لا مفر منها، سواء أردنا أم لم نرد، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني، وإذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الاوضاع في (باكستان) مثلاً، حيث يقال إنَّ مصدر الحكم هو الشريعة وحدها، إذاً لم يكن

ذلك (علمانية) تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده، أعني علمانية بأسوء معاني هذا اللفظ، فماذا تكون؟ أما لو قيل إننا قد انتقينا مثلاً سلبياً، عن عمد، لنثبت القضية التي نقول بها، فإنَّ الرد الواضح على ذلك هو أنَّ الأمثلة الإيجابية بدورها تؤدي بنا إلى النتيجة ذاتها: نعني أنَّ النصوص لا بد، قبل أنْ تصبح واقعاً متحققاً، من أنْ تمر بذهن (إنسان) يفسرها ويطبقها، وهو في هذه الحالة الاخيرة إنسان صالح.

ثانياً: الرؤية المنهجية الوصفية

لم يعد الخطاب الفلسفي اليوم، كما كان قديماً، وعاء يضم جميع العلوم الطبيعية والإنسانية التي لم يُبْقِ التخصص فيه شيئاً، أو حزمة من المعارف التي ما لبث أنَّ انفرط عقدها إلى تخصيصات محددة.

فإذا كان في وسع العلوم أنْ تقول شيئاً في كل موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها، لا تعدوها، ولا بد أنْ تبرز الحاجة إلى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً إلى وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصرها، ويعقد الصلات بينها، ويسد فجواتها. فالعلم، أو الوجود، أو الحياة بكل جوانبها، والإنسان بكل فاعلياته لا يصلح أنْ يكون موضوعاً لعلم واحد من العلوم. وستظل للفلسفة مهمتها الخاصة وأسلوبها المتميز في تناولها لكل الموضوعات. فهي إذاً موقف من العالم والعصر والمجتمع. موقف يستوعب جوانب الإنسان كافة. وكل مشكلة أو موضوع أو قضية، يمكن أنْ تكون مادة أو مضموناً للفلسفة، بشرط أن تدرس جميعاً في شمولها، وعلى أساس من نسق متكامل في ضوء سائرالتجارب والمطالب الإنسانية.

فمهمتها هي استيعاب أو استيراد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن من طريق ما هو مجرد كل شامل. وهناك من الفلسفات ما تبرر واقعها الراهن، أو تتحسر على ماض ذهبي، أو تثور على هذا أو ذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في هذه

المواقف المتباينة تسعى إلى أنْ تجعل الناس على وعي بالتزاماتهم الأساسية، وآثارها المترتبة عليها.

وعلى هذا النحو، فإنَّ النسق الفلسفي (أو المذهب) للفلسفة لا يظل مغلقاً على نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف تتحدد فيه المشكلات التي يتناولها وفقاً لحركته.

فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوماً. ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت في قائمة وضعت سلفاً، وحظيت باتفاق أهل الاختصاص، بل (تصير) مشكلة فلسفية لأنَّ طائفة من الأسئلة هي تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثّت عليها، أو أنتجتها أوضاع ثقافية مادية وروحية جديدة.

فلم يعد في وسع الفلسفة أو المفكرين في هذا القرن وكذلك القرن الماضي بوجه عام، الاعتصام بعزلتهم النظرية بوصفهم النخبة الخاصة المستنيرة بعد أنْ اتسعت رقعة الدور الذي تلعبه الجماهير في مشاركة السلطة في تسيير الأمور. ومن ثم اخترقت الفلسفة، والفكر النظري معها، أسوار المشكلات التجريدية التقليدية لتنفتح على كل ما يتصل بالتنوير في كل مجالات الحياة، وعندئذ أعلن الاعتراف بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، ولكن على انحاء شتى ووجهات نظر متعددة، ومتعارضة أحياناً. فإذا ما أهملنا المواقف التبريرية والاطلاقية السابقة لتبقى لدينا ما نسميه بالنقد الفلسفي، وهو الوقفة الايجابية من أوضاع المجتمع والعصر ومطالبهما.

وقد يكون الاشكال المنهجي في دراسة العقلية العربية واحداً من أهم الاشكالات التي يمكن أن تواجه الباحث في هذا الصدد، إذ أن العقلية والحكم عليها أو حتى الوصول إلى استنتاج معين بشأن تفاعلها مع الاحداث لا يخلو من مخاطر الانزلاق في التعميمات أو الأحكام والاشكالات الذاتية أو حتى عدم التعاطف النفسي أو العقلي مع بعض السلوكيات الاجتماعية أما لأسباب ايديولوجية أو لأسباب نفسية أو طبقية لذلك فإن خطر الانزلاق في التحليل الجزئي أو التجزيئي

أمر وارد تماما، لأن العقلية الاجتماعية بحكم طبيعتها وتعريفها ليست سلسلة من السلوكيات أو المحاكمات العقلية الجزئية المنفصلة بقدر ما هي سيرورة تاريخية اجتماعية معقدة. ومن هنا فإنّ التحليل التاريخي في هذا المجال يحتل أهمية خاصة.

إنّ نقد العقل، بالنسبة إلى حنفي، شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل غيابه في فكر النهضة العربية الحديثة كان (من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن)، وبالتالي فإنه مطلب لم يتحقق إنجازه حتى الآن، ومن ثم (فإنّ عملية النقد المطلوبه ... تتطلب التحرُّر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيُّد بوجهات النظر السائدة)(١).

وبهذه الصيغة يقدم حنفي مشروعه النقدي الذي يكمن في «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»، وينعت هذا المشروع بأنه (شديد الجدة وشديد التعقيد)(٢). ويواصل حنفي، كلامه، بحسرة واصفاً الإنتاج الفكري العربي - الإسلامي: (إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخراً وبطئاً ونواقص أشد إيلاماً وحزناً. إنّ تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسِّر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كماً ونوعاً. أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جداً)(٣).

إنّ أول مهمات نقد العربي - الإسلامي تصبح عندئذٍ إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري وبيان ضحالتها المنهجية. وهكذا يقدم حنفي تقسيماص رباعياً للمقاربات المنهجية ذاتها على الشكل التالي:

١ - الخطاب الإسلامي النضالي: الذي (ينغرس .. ضمن البعد الأسطوري

(١) حسن حنفي: في الفكر العربي المعاصر، ص: ٢١٣.
(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص: ١٥٣.
(٣) حسن حنفي: م. ن، ص: ١٥٧.

للتراث في الوقت الاذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات).

٢ - الخطاب الإسلامي الكلاسيكي: الذي (يفصح عن التراث في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصّية موثوقة أو صحيحة).

٣ - الخطاب الإستشراقي: الذي يعتمد «منهجية النقد الفيلولوجي والتأريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر».

٤ - خطاب العلوم الإنسانية: الذي يهدف إلى الكشف «عن الأسئلة المطموسة» في الخطابات السابقة، وغبراز العناصر المسكوت عنها فيها «جوانب اللامفر فيه وما يستحيل التفكير فيه»[1].

وهكذا سيعتمد حنفي في تجاوز عوائق الخطاب المعاصر: الوعي الأسطوري والتأريخانية الوضعية، إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي - الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية، وهي منطلقات تنتمي عموماً إلى شبكة التحاليل الواسعة التي أفرزتها الابستمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة.

ففي حين يلتقي كل من حنفي وبعض الفلاسفة في تبني نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة، كما يلتقيان في اعتماد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، نجدهم يختلفان في ترتيب عناصر هذه الرؤية المنهجية ومراحلها: فالبعض منهم كالجابري يركز على المقولات الابستمولوجية والتحليل الايديولوجي الصادر عن آخر المقاربات الماركسية طرافة وتحديداً، بينما يعطي حنفي الأولوية للمنهجة الانثروبولوجية والتحليل اللساني - السيمائي.

ومن هنا فإنَّ المنهج الأكثر ملاءمة لهذا النوع من الدراسات هو المنهج الوصفي التحليلي والذي يصار فيه إلى اختيار مواقف أو سيرورات معينة ووصف وتحليل

(١) حسن حنفي: م. ن، ص: ٢٢١.

المحاكمات العقلية التي يعبر بها المجتمع عن مواقفه سواء جاء هذا التعبير بشكل مباشر أو غير مباشر. وهذا بدوره يقود إلى البحث عن علاقات بارزة أو نوافذ ذات علاقة مباشرة وقوية بالنشاط العقلي سواء من حيث تمثيل المعلومات أو معالجتها أو الوصول إلى النتائج لتكون هذه النوافذ والعلاقات منطلقاً موضوعياً للتعرف على العقلية الاجتماعية بعيداً عن التعسف والمزاجية أو الاشكالات الذاتية للباحث.

ويقول حنفي إنَّ ما تمر به مجتمعاتنا من لحظات التحول من التقاليد إلى التحرر، ومن التراث إلى التجديد، يأتي سؤالها عن هذا التحول في هذه المرحلة ذا دلالة، وتحمل الإجابة عنه تجربة حضارية تساعد على تقوية الوعي باللحظة التاريخية الراهنة، والمنهج الملائم هنا بامتياز هو تحليل التجارب الشعورية الذي تمت صياغته باسم المنهج (الفينومينولوجي) في التراث الغربي. وقد كان متبعاً من قبل في تراثنا القديم خاصة في التصوف وعلم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الحكمة. وهو المنهج الذي يطبقه كل من المفكرين على رأي حنفي على غير وعي منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة[١].

ولا بد من القول إنَّ علم أصول الفقه قد استهل منهجاً جديداً لم يذكره حنفي والذي نعتبره ملائماً هو ما يسمى بالمنطق الاصولي وقد دفع إلى نشأته اتساع المشاكل وتنوع المطالب التي واجهت الفقه بحثاً عن القاعدة في الحكم على الأفعال استمداداً من الأدلة الشرعية، أي الكتاب والسنة، واستخداماً لما يسمّى بقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأشباه بالأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال.

ويعّرف حنفي هذا المنهج بقوله: إنَّ المنهج الفينومينولوجي هو منهج للرؤية الذهنية أنه مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها، إدراك مباشر لماهيات الأشياء عينها، رؤية ذهنية واستبصار لحقيقة الشيء ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع. وقيمته في الإدراك الماهوي هذا لأنَّ الماهيات هي شرط الوجود الحقيق الثابت كما أنها توجد في صورة خالصة مستقلة غير معتمدة على الوقائع المتغيرة. والمنهج

---

(١) حنفي: متى تموت الفلسفة، ص٢١٣.

الفينومينولوجي يتكون من ثلاث خطوات أساسية: تعليق الحكم، البناء، والإيضاح. والخطوتان الأوليتان موجهتان للخطوة الثالثة(١).

ويصح هذا المنهج لأنَّ التجارب الشعورية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة، وهذا يمكننا من فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال، فنحن قادرين على تذويب الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك الإنسانية للعصور السابقة. فالماهيات واحدة. والمعاني قائمة ومستقلة عن خواصها التاريخية، ويمكن إدراكها بالحدس ويكفي إعادة بناء الموقف وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها(٢).

وتحول هذه المنهجية الوقائع إلى تجارب حية دالة يمكن إدراك ماهيتها بالحدسية وتعطي العقل والقدرة على تحليل الشعور وإدراك المعاني الشاملة فيه كما أنها تعطي القدرة على التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة، والتحرر من العادات والأفكار الموروثة حتى يبدأ العقل الشعوري عملية الإدراك والفهم بداية جديدة على أول هو الوعي بالذات وبالعالم. ويكون الشعور قادراً أيضاً على البحث الحر واستقصاء الموضوع، ورؤية الواقع وعيش التجارب ثم جمعها في رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته، ويشتد الشعور وينشط بالإنتماء إلى وطن، والانتساب إلى جماعة، والولاء لقضية، وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص إلى العالم الإنساني العريق حيث يتم تحويل الماهيات إلى أوضاع اجتماعية ومواقف إنسانية ووعي بحركة التاريخ(٣).

تستعين لحظة المنهج عند حنفي إضافة إلى موقفها النقدي بأدوات معرفية تتجاوز المناداة بالعقل والعقلانية مطالبة بالعودة إلى الذات المكتملة على طريقة الظاهراتيمية فتبدو المشكلة لديه على بيان كيف تسكن ذاتياً العربية الإسلامية

(١) حنفي: في الفكر العربي المعاصر، قضايا معاصرة، ص٢٦٩.
(٢) حنفي: متى تموت الفلسفة، ص٢١٣.
(٣) حنفي: م. ن، ص٢٢٢.

الماضية الذات الحضارة ما دامت الحقيقة هي استعادة دلالات متاحة مع دلالات جديدة، فذلك لا يكون إلا من خلال التراث.

إنَّ المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً خصباً تظهر فيه خصوبة التراث وأهم هذه المستويات هو الشعور، وعلى هذا النحو تفد وقراءة الحاضر ممارسة تأويلية تشترط تأويل التراث باعتباره أشياء وتصورات تعمل من خلال الشعور، فهي لا تعني إلا من خلال هذا الشعور الذي هو الذات، وبوصفه جملة عمليات تتدخل فيها التجربة والواقع وهو موضوع بوصفه المعرفة التي وقع علمها عن طريق الوصف الظاهراتي للظاهرة الفكرية الذي يحول النص إلى معنى عن طريق منهج في التفسير والفهم، ويحول المعنى إلى نظرية عن طريقة البناء العقلي لها، وبعد ذلك تقيّم الظاهرة بإرجاعها إلى مصدرها الأول وهو النص. وفيما يخص موضوعنا هنا باعتبار الظاهرة الفكرية في فكرنا العربي الإسلامي تعبيراً حضارياً عن الوحي. والمنهج الذي لا بد من اتباعه هو منهج ذو جانبين: الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهراتي التكويني الذي يبين النشأة والتطور، والثاني يرجع الظاهرة الفكرية إلى النص من جديد لتصفيته مما علق فيه من آثار ثقافية وأحكام، وهذا هو الوصف الظاهراتي الارتدادي(١).

يرى حنفي إنَّ الباحث الجديد كما المفكر القديم له موقف فكري يتلخص في كيفية حل النص الموحي به للمشاكل الجديدة ويكون السؤال: ما هو الاتجاه الفكري للباحث ابتداءً من النص الموحى به في فهمه له وفي تحليله للعوامل السائدة في موقفه؟ وإذا تشابه الموقفان (للباحث الجديد والمفكر القديم) في هذه الحالة يمكن للباحث الحالي أن يسقط تحليلاته لموقفه على المفكر القديم مما يساعد على سرعة في الفهم ووضوح في الرؤية. لأنه يعيش موقف المؤلف القديم من جديد، فالمواقف واحدة والاتجاهات منها واحدة أيضاً إذا تشابهت الظروف وتقاربت الاحتياجات ومثال ذلك أن الفلسفة الإسلامية ليس مجرد تاريخ للتراث القديم بل هو

(١) حنفي: التراث والتجديد، ص٦١.

موقف الباحث العربي المعاصر الذي لا يكفيه أن يقرر ما قاله مفكرو التراث بل عليه أن يدخل في مشكلاتهم من خلال وصف الموقف القديم وتقييمه ثم إعادة بناء هذه المشكلة أو تلك في الثقافة المعاصرة. وأحد مواقف ثم المقارنة بينها وبين مواقف التراث القديم. وتلك هي مهمة الباحث أساساً[١].

إنَّ المهمة التي يضعها حنفي على الباحث الجديد غير ملزمة وغير واقعية تكون هي المطروحة على الساحة الفكرية العربية المعاصرة وليس هي الطريق الوحيد لتجديد التراث.

أما عن المواقف التي بضمنها واحدة قديماً وحالياً ليس كذلك لأن كل موقف يحمل في طياته مجموعة العوامل التاريخية له. فلا بد من وضع المواقف في التاريخ فعلاً للكشف عن نسبتها ومحدوديتها، وحتى إذا ما تشابه موقفان لفظياً فذلك لا يدل على تشابه الموقفين في كليهما، إن اتباع مثل هذه المقارنة التي ينادي بها حنفي لا يوقعنا إلا في مغالطات تاريخية وإسقاطات لفظية.

وإنَّ الأسباب الثانوية وراء تصوراته هذه، هي التزامه خفية بالطروحات والمقولات نفسها البالية للسلفي التقليدي، محاولاً تقديمها تحت مسوغات المنهجية الفينومينولوجية محدثاً حالة من اختلاط المفاهيم غير مدرك للفرق بين مفهوم الماهية في الظاهراتية وبين مواقعية التراث وتاريخيته.

إنَّ لحظة المنهج عند حنفي الفينومينولوجيا، وهي تعني عنده اللغة وهذا يشكل خصوصية التأويل التراثي والموقف الحضاري لديه، ولأنَّ اللغة لدينا فاصلة لأنها تشخيصية وتنزيلية لدينة، لذا وجب تفجيرها لتجاوز القصور الشعوري وإعطاء المبادرة لوظيفة التأويل. فأسبقية اللغة في المنهجية لدى حنفي معناه؟؟ الوظيفة الدلالية. وهنا يتضح هدف الفينومينولوجيا عند حنفي في دمج الذات بالموضوع عبر الشعور المؤسس على اللغة باعتبارها توسطاً. وهنا نسجل سؤالاً على حنفي متى كانت اللغة متحررة من ربقة القوانين الاجتماعية والسياسية حتى تقوم بدورها ذاك؟

(١) حنفي: التراث والتجديد: ص٦٧.

حيث أنَّ البعد الظاهراتي للغة يكون بعداً خارجاً بنا حسب تعبير فوكو، أي بعداً لا يمكن التعرف من خلاله على الذات والعودة إليها عودة أصيلة(١).

ووفقاً لما تقدم يمكن تجديد الموروث القديم حسب حنفي عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل (الشعور) ما زالت مطوية فيه، حيث توجد مستويات عامة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها وتعد إحدى مقتضيات العصر. إن المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً خصباً تظهر فيه خصوبة التراث، ومستويات التحليل هذه موجودة ضمناً داخل العلوم التقليدية نفسها، يظهر الشهور في البناء الثلاثي لعلم أصول الفقه، في الإخبار، والمبادئ اللغوية تقوم على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعوراً لغوياً منطقياً، فالحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية وهو بعد شعوري، والظاهر والمؤول يشيران إلى بعد شعوري وهي مستويات العمق في التحليل، وتحليلات العلة وأقسامها المختلفة، إن هي إلا تحليلات للمعطيات المنطقية التي تورد داخل شعور المجتهد. والشعور مستوى خصب لتحليل المادة الأصولية فيظهر الشهور في علم أصول الدين إذ يكفي تحليل الأصول الخمسة لدى المعتزلة التي تحدد معظم مسائل العلم لرؤية الشعور في كل أصل، ويظهر الشعور في الفلسفة كما يظهر بصورة واضحة للعيان في التصوف، ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور وما ينطلق على (الكتاب) ينطبق على الإجماع والاجتهاد. إن منهج علم الأصول بأدلته الأربعة منهج شعوري، كما أن المنهج الصوفي منهج شعوري، وعلم الكلام علم شعوري، وعلوم الحكمة علوم شعورية(٢).

✍ **ويمكن تجديد قادة العلم القديمة بإتباع مراحل ثلاث:**

أ - تخليص الموضع الأولي من كل الشوائب الحضارية التي علقت بالمعنى الأولي، سواء أكان ذلك يتعلق بطريقة عرضه أم بنتائج فهمه وتحليله، فكلاهما

---

(١) الكبيسي: النموذج، ص١٠٠.

(٢) حنفي: التراث الجديد، ص١١٢ - ١١٦.

مرتبط بنتائج محددة من تطور الحضارة وبمستواها الثقافي. فكثيراً ما يضيع الموضوع وتصبح الشوائب بديلاً عنه، والتي قد تكون حججاً عقلية تحول الموضوع الحسي إلى صورية، أو تكون تاريخية يتحول معها الموضوع إلى وقائع مادية كمية. إظهار الموضوع يتطلب التخلص من الشوائب والعودة إلى الموضوع الأصلي[١].

ب - يعاد بناء المعنى الأولي للنص داخل الشعور باعتباره موضوعاً مستقلاً له بناؤه الداخلي ووضوحه النظري ووسائل التحقق منه في داخله، في الشعور أو في الواقع، يتم بناء الموضوع في الشعور عن طريق البدء المطلق. ومحاولة العثور على نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية يتم عليها باقي البناء النظري، ثم يبدأ في بناء الموضوع خطوة خطوة حتى يتم بناؤه كلية، ويكون تقسيم المقال هو بناء الموضوع نفسه، وفي هذه الحالة تكون أسس البناء النظري أسساً شعورية إذ؟؟ الموضوع يتم بناؤه في الشعور وينصب جهد الباحث حينذاك في البحث عن الشعوري للموضوع[٢].

ج - إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه ويصبح نوعاً آخر من الوجود المطلوب وتصبح المعاني مبحثاً من مباحث الوجود العام فيمكن إطلاق المعنى ابتداء من المعنى الاشتقاقي للفظ والذي يحتوي على المعنى الأصلي له، والذي يكشف عن المعنى الحسي في العالم الخارجي، والذي يمكن بعد إطلاقه تحويله إلى وجود عام، وكذلك يمكن إطلاق المعنى المجازي للفظ والذي يحوي في إمكانية إطلاق المعنى وتجاوزه من المعنى الأصلي عن طريق التشابه أو الاستعارة، كما يمكن ربط المعنى المطلق بالمعنى العرفي حيث يتم أيضاً المعنى الأولي بعد إطلاقه إلى مادة العلم الحالية[٣].

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٢١.
(٢) حسن حنفي: م. ن، ص ١٢١ - ١٢٢.
(٣) حسن حنفي: م. ن، ص١٢٢.

ثالثاً: مقال إعادة التأسيس لتجديد التراث

الواقع إنَّ الفكر العربي لم يكتشف التنوير إلا من خلال الاحتكاك بالغرب، وخصوصاً مع النهضة المصرية وحملة نابليون ومراحل الصراع العثماني – الأوروبي، وما أعقب ذلك من احتلال للبلدان العربية وانفتاحها على الثقافة الغربية الوافدة[١] فلقد ولج الفكر العربي إشكالية التنوير من البداتية من جانبها السياسي الإصلاحي، فهيمن على مثقفي عصر التنظيمات وكتابة هاجس (التمدن) أي الاصلاح السياسي القائم على قيم المدنية الحديثة كما تتجلى في المجال الأوروبي- يعّرفه الطهطاوي بقوله: «تمدن الوطن عبارة على تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسًا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية»[٢].

أما الدعوة التي نجد امتداداتها اليوم في خطاب (التنوير الإسلامي) الجذري لدى حسن حنفي، الذي لا يخفي حرصه على أن يبدو مفكر المجتمع العربي، الذي (يجدد للناس دينهم ويرعي مصالحهم)[٣] – وهكذا عمد إلى ترجمة بعض النصوص الدالة ل (أشهر مفكري الغرب الذين قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث)[٤]. فأهمية هؤلاء (المفكرين الأحرار (أي فلاسفة التنوير

---

(١) ينظر: حول تاريخ النهضة العربية: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٨٩ – ١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول؛ Anouar Adbel Malek, Idaologie et reaissance nationale: L, Egypte moderne (paris: Anthropos,, 1968), and علي أومليل: الاصلاحية العربية والدولة الوطنية.

(٢) رفاعه رافع الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعه رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج٢، ج٤، ص: ٤٦٩.

(٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٥ ج، التراث والتجديد، موقعنا من التراث القديم؛ ١ ١٩٨٨، ج ١، ص ٤١.

(٤) حسن حنفي، قضايا معاصرة؛ ط ٢، ٢ ج ١٩٨٢، ج ٢: في الفكر العربي المعاصر، ص ٧. نذكر من هذه الترجمات: سبينوزا رسالة اللاهوت والسياسة؛ لسنج، تربية الجنس البشري، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، انسيلم توما الأكويني.

الغربي) هي أنهم قد (أعطوا العقل حقه نسبياً . . . في اعتبارهم العقل أساساً للنقل، ومقياسا لصحة العقائد، وأساساً للعلم . . . وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا من إيمان بالإنسان، ونداء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسي).

وهكذا سيحاول حنفي تطبيق استراتيجية تأويل النصوص الدينية التي أخضعت إليها النصوص اليهودية والمسيحية، على النصوص الإسلامية من قران وأصول وتراث فقهي وصوفي)[1]، فيقع تعويض (لاهوت الأرض) بـ(لاهوت الله) وتعويض الشهادتين بـ(الشهادة النظرية والشهادة العلمية على قضايا العصر وحوادث التاريخ)، ويصبح التوحيد (فعلاً إيجابياً يضع فيه الشعور مثلاً أعلى، ومبدأ واحداً عاماً وشاملاً)، أما اختتام النبوة فهو (إعلان على اكتمال الوعي ونهاية النبوة، وتحقق آخر مراحلها في نظام وتجسده في دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالتاريخ لا يرجع إلى الوراء، والتقديم جوهر الوعي الإنساني ومسار التاريخ وحركة التطور. فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء. فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة)[2].

يقدم حسن حنفي نفسه كامتداد طبيعي لحركة التنوير التي انطلقت من الإصلاحية النهضوية التي دعت إلى (الأخذ بأساليب التقديم الحديث، العلم والصناعة. . . وإلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية . . . وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجي ووسائل التخلف والطغيان الداخلي،

(١) حنفي، قضايا معاصرة، ج ٢: في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٧.

(٢) figh (preface de R. Rbrunschvvig Theses universitaires٩ ١٦ :Le caire; Repubique Arabe unie, conseil supcrieur des arts, des Lettres et des sciences ١٩٦٥) and. La comprehension) ilm usul al : أنظر Hassan Hanafi Les Methodes d, exegese; Essai sur La science des Fondements de حسن حنفي، دراسات إسلامية .(١٩٧٨

وحاولت توحيد الأمة في كيان واحد)[١].

إلا أنَّ هذه الحركة قد خبت وكبت عندما (اختارت المنهج التربوي والإصلاح الديني والخلقي، وابتعدت عن الأسلوب السياسي)[٢].

يرى حنفي أن هذه الوضعية هي المسؤولة عن الانفصام بين السلفية التي ابتعدت عن الحداثة والتجديد، والتيار التنويري الذي أضحى تغريبياً، يقدم (النظم العلمانية الغربية، كالاشتراكية والقومية ... كبديل عن النظام الإسلامي، فبدأ الوضع الاجتماعي ينطبع بالتقاليد الغربية ويبتعد عن الأصالة الإسلامية باسم المدنية الحديثة والعصرية، مما ولّد لدى التيار السلفي معارضة منجزات منجزات العلم ومظاهره المدنية الحديثة باسم الدين... فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب)[٣].

يدور حديثنا هنا في نظرية اختبار بدائل التأسيس لوعي تجديد التراث. فمفهوم التراث دخل حديثنا إلى الثقافة العربية، بفعل تأثير الفكر العربي الذي يعني الانتقال من مرحلة ماضية إلى أخرى حاضرة.

التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة. فهو إذن قضية وكذلك معطى حاضر على العديد من المستويات. التراث هو نقطة البداية وتجديده هي إعادة تفسيره وفقاً لمقتضيات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، التراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره[٤].

(التراث والتجديد) يحاول إذن تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي من منظور تاريخي يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط، التراث يعبر عن الواقع

---

(١) انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ١٩، و(وماذا تعني شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله) في: حنفي، قضايا معصارة، ٢ ج ١٩٧٦)، ج ١: في فكرنا المعاصر.

(٢) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر ١٩٨٦ ص ٢٤.

(٣) حسن حنفي: م. ن، ص: ٢٨ - ٢٩.

(٤) حنفي، التراث والتجديد، ص١١.

الأول الذي نشأ فيه والذي هو جزء من مكوناته، فهو غير مستقل عن الواقع المتغير، يعبر عن روح العصر، ومرحلة التطور التاريخي. التراث هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، التراث هو مجموع تحقيقات العقائد والنظريات والحقائق في موقف تاريخ محدد. ومن ذلك تظهر أحد أسباب ما نقاسي في واقعنا وفكرنا المعاصر هو لنقص في إحساسنا بالتاريخ لغياب البعد التاريخي في تراثنا القديم الذي غرق في البعد الرأسي واضعاً الإنسان في طرف مقابل مع الله دون وضعه بل أن علم أصول الفقه الذي حوى بوادر لإمكانية قيام فلسفة في التاريخ من خلال الإجماع والاجتهاد الذي قد ينطوي على نفسه وعلب الكتاب والسنة ولحق بالبعد الرأسي مع علم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلوم التصوف(١).

فلا بد من توجيه الانتباه إلى مبحث التاريخ حيث عندما يظهر التاريخ تولد النظرة ويكون أفقاً وشرطاً للتغيير. ومن هذا الاتجاه يقوم التساؤل لماذا انتهت التجربة التاريخية للأمة إلى ما انتهت إليه؟ وكيف يمكن تحقيق الأمة على المستوى السياسية في الحاضر؟ وما هي الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي صاحبت نشوء الأمة في التاريخ، وأين نحن الآن بل ومنذ قرنين من الزمان، من العالم وزمان الغرب فيقترح حنفي تصوراً مرحلياً سباعياً للتاريخ العربي الإسلامي وتجربة أمتنا الفكرية، ويرى أننا على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل التجربة التاريخية للأمة. وهنا تصور نشوء خلاصي في حقيقته لمفكر أصولي نجد فيه من عرفانية (الفلسفة الإشراقية) لكن الطريف أن حنفي في مناقشات حوار المشرق والمغرب مع محمد عابد الجابري يبدأ رؤيته هذه برفض منطق (الفرقة الناجية) وهو في حد ذاته منطق خلاصي كانت له شروطه التاريخية والفكرية. وقد انتهى بانقضاء تلك الشروط في القرن الخامس الهجري، حيث يرى حنفي أن عقلية الفرقة الناجية هي العقلية الأشعرية التي كانت وراء الانحطاط الذي نزل بالأمة في القرون السبعة الخالية(٢).

---

(١) حنفي: التراث والتجديد: ص١٤.

(٢) السيد، رضوان، الثقافة والسلطة والمشروع التاريخي للأمة، مجلة اليوم السابع باريس الاثنين (٢٠) تشرين الثاني ١٩٨٩، ص٤٦.

وكذلك من الأسباب الأخرى لمعاناة فكرنا المعاصر هو غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان التي ترد في أساسها إلى غياب الإنسان (كمبحث مستقل في التراث القديم[١]، فقد تمت محاصرته بين الإلهيات وعلوم الحكمة وابتلاعه في علم التوحيد وفنائه في علم التصوف ومحقه في علم التشريع. فحنفي يرى أن صورة الإنسان توارث خلف الكثير من الأستار والقشور والأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية الإلهية[٢].

ويمكن اعتبار حنفي أول من أثار مشكلة الإنسان في الفكر العربي المعاصر، حيث تناول موضوع الإنسان وتصدى لمعالجته وحاول استعادة صورته كما يقدمها الفكر القديم مميطاً اللثام عن صورة الإنسان واستخلاصها من مختلف العلوم القديمة الشرعية والعقلية من المنطق حتى التصوف ومن الطبيعيات حتى الإلهيات ومن الفقه إلى السياسة كما أنه لاحظ أن كلام الوحي بشكل الأساس لبلورة مفهوم عربي/ إسلامي للإنسان[٣].

ومع أن حنفي يستبعد أن يكون تساؤله حول غياب مبحث الإنسان إسقاطاً للمقولة الغربية على واقعنا الفكري، ولكن لم يستطيع الإفلات من هذا الإسقاط على الرغم من تنبه له. ذلك أنه إذا كان الإنسان قد بحث في كل العلوم كما يبين بجلاء باحثنا فما معنى الإصرار على الإنسان لم يبحث بشكل مستقل؟ إذا كنا اكتشفنا إنساننا أينما كان فما معنى الحديث عن أنه لم يتبلور كمقولة مستقلة، سوى أنه لم يتحول إلى موضوع لعلم على غرار ما حصل في الحضارة الغربية الحديثة. أن اللغة التي يتحدث بها حنفي عن الإنسان وغيابه في الوجدان العربي المعاصر هي لغة عربية إلى حد ما، أي أثر من آثار النظرة الغربية إلى الذات، وإذا كان مشروعاً أن نستعيد الإنسان الذي نظن أنه استلب منا في الماضي، في التاريخ والتراث، هل يفضي بنا

---

(١) حنفي: دراسات إسلامية ط١ دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، ص٣٠٠.
(٢) حنفي: دراسات إسلامية ص٣٠٧ - ٣٠٩.
(٣) حرب: التأويل والحقيقة، ص٧٩.

تحويل الإنسان إلى (مقولة مستقلة) إلى تحرير وفك الحمار عنه كما يستخلص من مقالة حنفي(١).

إنَّ التراث حسب ما يراه حنفي ما يزال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، فيكون تجديده إذن ضرورة واقعية، أنَّه جزء من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن مورد قديم. وتحليله هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة وأسباب معوقاتها، أن التراث القديم باعتباره مكوناً رئيسياً في عقليتنا المعاصرة يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر، فالتراث والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً هو وصف لحاضر وكأنه ماضي يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها ما زالت قيمة أو حيث التراث ما زال مقبولاً. فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر، والقضاء على المعوقات وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يعني الحاضر فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ. التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، كما يكشفان عن قضية (البحث عن الهوية) عن طريق الغوص في الحاضر أجاب على سؤال من نحن؟ واكتشاف أن الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي بالإضافة إلى واقع جديد هو نفسه نتيجة لضياع الجهاد القديم(٢).

وهنا تأتي مشكلة الأصالة والمعاصرة بوصفهما مفهومين مترابطين يعبران عن الصلة بين الفكر والواقع فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك، الأولى أساس الفكر ،والثانية إحساس بالواقع، والاثنان وجهتان لمنطق واحد هو منطق التجديد الذي تعرضه الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي، أنَّ

---

(١) حرب، التأويل والحقيقة: ص ٧٩ - ٨١.
(٢) حنفي: التراث والتجديد، ص١٦ - ١٧.

الأصالة وعي بالواقع واتحاد به باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ وإعادة تفسير القديم، أنها مرادفة للمعاصرة ولكنها معاصرة أعمق جذوراً في التاريخ وأكثر تحققاً لوحدة الشخصية الوطنية، أما المعاصرة فهي إعطاء الأولوية للواقع على الفكر حتى يصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه، ويتم ذلك في قراءتنا للتراث القديم، فإذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر إلى واقع، تكون المعاصرة هي تحويل الواقع إلى فكر[١].

(التراث والتجديد) وفقاً لحنفي هو السبيل لقيام حركة فكرية أصيلة تتخذ موقفاً نقدياً من الموروث القديم ومن الجديد المنقول. وأن تحقيق ذلك يهدف إلى السيطرة على الحاضر/ المستقبل من خلال تأصيل التراث والخروج بالسؤال النهضوي من إطاره القديم وتعويضه بالسؤال جديد بحثاً ابستمولوجيا على النظر فيما يشد هذه الخارطة بعضاً إلى بعض، وهنا يظهر دور تأويل التراث. ومن المفيد القول أن نظرية التراث هذه تكون هي الواجبة التي تظهر عليها المعركة الإيديولوجية[٢].

وأولى المهمات الآن عند حنفي هي أنْ نعرف مع أي نمط حضاري نحن نتعامل وفي أي مرحلة من التاريخ نعيش، لا بد من وضع التراث القديم في إطار التاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة إبداع (القرون السبعة الأولى)، ثم تتلوها مرحلة تدوين ثانية وبالتالي فإننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل في إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد. لأنَّ (التراث والتجديد) تطور طبيعي للمجتمعات على مستوى الفكر وفي تعاملها مع حضاراتها، فمصير التراث يتطور ويتحول، وينتقل من عصر إلى عصر، يضع فيه كل روحه فيشكل بفعل روح العصر، وهي عملية تسمح بها أصول تراثنا ذاتها والمنبع الذي صدر منه أي الوحي وهو ما وضح أساساً في علم أصول الفقه في الأصل الرابع من أصول الشريعة والاجتهاد الذي جعلته الحركات الإصلاحية مبدأ الحركة في التراث، وأهم ما يميز التراث في

---

(١) حنفي: التراث والتجديد: ص٥٢.
(٢) الكبيسي: النموذج: ص١٠٣.

أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع بتغير طبقاً لتغيرات العصر، ومصادرة الشرع الثالث والرابع أي القياس والإجماع من أجل تحقيق التغير في كل عصر(١).

إنَّ التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى. وقد ساد تراث القوة الغالبة ودون كل شيء في التاريخ والأصول والعقائد التي تعد اختيارات سياسية محضة وليس علماً مقدساً، وعليه لا بد من إعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة وإعادة الاختيار بين البدائل فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة، ويمكن اليوم الاختيار بينها لصالح الجماهير فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد والنظر دون تكفير لإحداهما وتصويب للآخر وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماماً لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية مع مزيد من الوعي بالواقع والجرأة في التشريع. حيث الأزمة بادية في تعاملنا مع التراث القديم ومحاولة نقل علومه كلها دونما اختيار بينها أو تطوير لها(٢).

وغاية (التراث والتجديد) حسب ما يضعها حنفي هي توحيد العلوم الإسلامية في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها وهذا أمر ممكن في نظره لأن كل علم يحتوي مقارنة أو تفنيد ونقد للعلوم الأخرى. والتراث والتجديد يقوم على منهج فقهي، بمعنى أن يطبق الفكر السياسي الفقهي، ويعتمد على الاجتهاد في الفكر. فكل ما يتفق مع الصالح العام في التراث القديم يبقى ويثبت وكل ما يخالفه يرفض وينقد. وتأتي إمكانية توحيد العلوم من أخذ ما أعطته العلوم التقليدية وما لبى مطالب العصر فتأكيد الحرية في علم التوحيد مثلاً، والعقل، والعمل، والشورى، كلها أفكار تعبر عن أهم ما أعطى علم التوحيد القديم وما يلبي نداءات العصر(٣).

إنَّ مهمة (التراث والتجديد) هي تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية،

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص٤٨.
(٢) حنفي: الفلسفة والتراث، ص٣٧٤.
(٣) حنفي: التراث والتجديد، ص١٤٦- ١٤٧.

تحويل علم أصول الفقه إلى مناهج بحث والفقه إلى علم اقتصاد وتشريع وسياسية، والتصوف إلى علم النفس وأخلاق، وعلم الحديث إلى علم نقد تاريخي.

ومما لا بد منه الآن خطوة أكثر تقدماً، وهي تحويل العلوم الإنسانية إلى إيديولوجية وتلك هي الغاية القصوى من (التراث والتجديد) إيديولوجية تستجيب لمتطلبات العصر(١).

إنَّ انقسام النظر في طروحات يجعلنا نظن للوهلة الأولى ظناً قوياً أننا هنا إزاء خطاب جديد للعقل السلفي عن نفسه وبالتالي، أمام بداية جديدة لتأسيس وعي منهجي ونهضوي في الخطاب العربي المعاصر، غير أن الحقيقة ليست كذلك حيث سرعان ما نكتشف أن القضية لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر، بل القضية في عمقها لدى حنفي في سلفيه تؤول إلى نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول (البدائل) ينطوي عليها التراث العربي، وهو طابع انتقائي برغماتي ملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة إلا عبر (البدائل) التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك دون أن يعمل على تهيئتها وتحينها، حتى لا تتحول لديها إلى موضوع قياس(٢).

وما نظرة حنفي للبدائل القديمة على أنها صراع سياسي إلا افتراض لثنائية تبسيطية لتطور علائق المثقف بالسلطان السياسي في التجربة التاريخية للأمة أن عنده هناك مثقف وفقيه ثوري وآخر من فقهاء السلطان، وقرأ من وجهة النظر هذه كل التراث الكلامي الإسلامي ولم يأخذ في الاعتبار أن الأمة العربية الإسلامية ليست وجوداً ثقافياً فقط. بل هي وجود سياسي تاريخي بمعنى أنه كان لديها مشروع سياسي واضح القسمات وإحساس عميق بضرورة الدولة والسلطان لتحقيق المقتضيات الداخلية والخارجية للمشروع(٣).

---

(١) حنفي: التراث والتجديد: ص١٤٨.

(٢) بوقرية، عبد المجيد، الحداثة والتراث/الحداثة بوصفها إعادة تأسيس للتراث، دار الطليعة ط١، بيروت ١٩٩٣، ص٣٥ - ٣٦.

(٣) رضوان السيد، الثقافة والسلطة، ص٤٦.

وأخيراً ما يمكن قوله إنَّ حنفي بالرغم من دعوته الأصولية وتأكيده على الهوية الإسلامية ونقد (الاستغراب) إلا أنَّ ذلك لا يعني رفض كل ما هو عربي مثل النظم البرلمانية والحركات الليبرالية والاتجاهات الديمقراطية، حيث أنَّ العقلانية والعلمية والديمقراطية والطبيعة الإنسانية والتقدمية كلها اتجاهات إسلامية، إذا ما أعيد بناؤها وتوسيعها خارج النطاق المحلي الأوروبي وإرجاعها إلى مصادرها الإسلامية الأولى التي أخذ منها الغرب. وبالتالي يمكن أنْ تتلاحم مع الثورة في كل مكان سواء في الفكر أو الواقع العملي.

ويشرح حنفي رؤيته لعملية التقدم الغربي الحديث بقوله: (إنه في عصر النهضة بدأ تأسيس الوعي الأوروبي على أسس جديدة بنقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة للسلوك، والتحول إلى العقل والطبيعة ... ووضع الإنسان مركزاً للكون ... ثم أتت العقلانية في القرن السابع عشر تتويجاص للعقل الذي أصبح له سلطان على كل شيء: الدين، الفلسفة، العلم، السياسة، الاجتماع، الأخلاق والقانون، ثم أتى عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد تفجير العقل في المجتمع فاندلعت الثورات واهتزت الأنظمة وسقطت العروش .. وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والإنسان والطبيعة والتأريخ وتحولت الفلسفة إلى ثورة والفيلسوف إلى كاتب للجماهير وقائد لهم .. ثم أتى عصر الثورة الصناعية عندما تراكم العلم وظهرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة وحلت الآلة محل الإنسان في الإنتاج ... وظهرت الطبقة العمالية وقامت الثورات الاشتراكية .. ثم أتى القرن العشرين لإحداث ثورة ثانية هي عصر التقنية(١).

✍ **ويمكن تلخيص مقولة حنفي كما يلي:**

١ - **العقل**: الذي أصبح قادراً على تنظير العلم وفهمه فأمكن القضاء كلية على الأسرار والغموض، وأصبح **العقل** شعاراً للكمال الإنساني ودليلاً على استقلاليته

---

(١) حسن حنفي: موقفنا الحضاري، المستقبل العربي، السنة ٨، عدد ٧٦، حزيران ١٩٨٥، ص: ٨٣ - ٨٤.

وحريته. أو كما يقول قسطنطين زريق (فالإيمان بالعقل هو إيمان بأنه خبر الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، فهو الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة)[١].

٢ - **الحرية**: حرية الإنسان في أفعاله واختياره وفي قراره، حرية هادفة تبغي خلاص الإنسان من كل صور القهر والطغيان الديني أو السياسي، بل إنَّ التأريخ كله كان عبارة عن تحرر الشعور الإنساني من كل القيود التي تمنع حريته طبيعية أو سياسية. كانت حرية تقوم على العقل وتعبيراً عن إدراكه وتحقيقاً لأهدافه.

٣ - **التقدم**: إحدى الدعائم الأساسية لفلسفة التنوير على كل المستويات: التقدم العقلي والعلمي والاجتماعي والحضاري . . . إنها تتطلع نحو الكمال ونحو الأفضل لهذا أصبح التقدم نسيج الوعي الأوروبي.

٤ - **الإنسان**: قلب التمركز حول الله Theo - Centrism إلى تمركز حول الإنسان العاقل الحر Anthropo - Centrism، فتم وضع الإنسان كبداية للمنهج وكبؤرة للكون يتم من خلالها نسيج كل شيء. وكما يقول زريق (كان الإيمان بالإنسان وبأنه أهم كائن في العالم الطبيعي ومعيار الشياء جميعاً. إنه سيد قدره . . .)[٢].

٥ - **الاستنارة العقلية**: أو التركيز على تقدم الذهن وتقدم العلوم والمعارف. فالتنوير العقلي كان مقدمة للثورة الاجتماعية التي قامت بها الطبقات الكادحة وليس بديلاً عنها.

٦ - **الفردية**: كرد فعل على قهر الفرد، ظهر الإنسان العادي مستقل العقل حر الإرادة، وأصبحت الفردية إحدى مكاسب الليبرالية منذ القرن السابع عشر. وكان من مآثر فلسفة التنوير إعلان حقوق الإنسان ولم يصحب الفردية بعد اجتماعي واضح، فالطبيعة غايتها تربية الفرد والتأريخ وتهدف إلى تحقيق الكمال الفردي

---

(١) قسطنطين زريق: النهج العصري: محتواه وهويته. . .، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص: ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٢) زريق: النهج العصري، ص: ٣٦٨.

والإنسان الكامل. والغاية من الجماعة هي المحافظة على حقوق الفرد والدفاع عن حريته فالمساواة مطلب فردي.

٧ - **الأمة**: أصبح الإنسان هو المواطن وهو لقب يشير إلى ولاء الإنسان للأمة والأرض. وظهرت نظريات العقد الاجتماعي ومفاهيم المجتمع المدني والقانون الوضعي والنظام الاجتماعي لتؤكد على الجانب الاجتماعي في حياة الإنسان. وظهرت فلسفات التاريخ لتحدد قانوناً لحركة الشعب . . . وبعبارة أخرى فإنه نتيجة للإيمان بالعقل والإنسان والطبيعة، نما إيمان بالقوى والروابط الإنسانية أساساً لبناء المجتمعات أي روابط الدين والمذهب فكان نشوء القومية. فأصبحت الأمة القومية الوحدة الأساسية التي تتطلع الشعوب إلى تكوينها والتي تميز الشعوب عن بعضها.

إنَّ هذا القول يثير الاهتمام على أكثر من صعيد أنه يوضح محاولة تطبيق المناهج التقدمية والإلحاحات الأبستيمولوجية للفكر الغربي بقليل أو بكثير من الاستيعاب والفهم[1]. وإنَّه ظل مؤيداً للتواصل المفيد والمخصب ما بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي وهو يحاول إلحاق القيم الخاصة بالغرب بأصول وتجارب إسلامية سابقة.

إنَّ حنفي يعرف جيداً أنَّ هذه المحاجة التي يرغب في اعتمادها كانت قد شاخت وأدركها الوهن، بل إنها قد نقضت من قبل المصطلحات التي يذكرها بالذات، وذلك أنَّه إذا كانت مصطلحات مثل العقلانية والعلمية والتقدمية تشير فعلاً إلى المفاهيم الفرنسية التي يستعملها، فإنَّ الفكر الإسلامي المعاصر لن يستطيع أنْ يميز القيم الإيجابية المتوفرة في العقلنة والعلمنة وفي الموقف التقدمي وبين إدخالها في عقائد دوغمائية ومواقف جدالية هجومية، إذا كانت التباسات كهذه لا تزال رازحة أو حتى الآن داخل المفردات الثقافية العربية، فإن ذلك راجع تاريخياً إلى أن الفكر الإسلامي لم يكن قد اشتغل وبلور بما فيه الكفاية مصطلحات كهذه[2].

---

(١) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٨٤.
(٢) أركون: ص١٨٥.

الفصل الثالث

الاتجاه البنيوي لتكوين العقل العربي

محمد عابد الجابري

التمهيد

تشهد الحركة الفكرية في المغرب منذ أواسط الستينات نمواً ملحوظاً في مجال الدراسات التاريخية والفلسفية، ويمكن القول أننا أمام (نهضة ثقافية) تشمل كافة جوانب المعرفة في العلوم الإنسانية. ومما ساعد على هذا النمو المناخ العقلاني الذي مارسته وتفاعلت في إطاره معظم الاتجاهات والتيارات الفكرية التي لم تأت نظيره لما نجده في أقطار المشرق العربي. ومن أسباب ذلك التواصل الحيوي بين مفهومي العروبة والإسلام كهدف عقلاني ثقافي، وكذلك قوة الانفتاح على الفكر العالمي متابعة وتمثيلا. وعندما نتبع مسار أي مفكر عبر ما كتبه، فإنَّ كل مؤلف من مؤلفاته لا يكون مجرد رقم بين عددها، بل إنَّه يمثل مرحلة من المراحل التي تدخل مع غيرها في جدل يعبّر عنه النمو، والتطور والاستمرار، والاقصاء، والتجاوز، والتكامل. في كل حين، وبصدد كل مؤلف من المؤلفات يكون علينا أنْ نتساءل عن علاقة الأهداف التي رمي إلى تحقيقها من مجموع ما هدف الباحث إلى تحقيقه، أو مجموع ما يعلن أنَّه يريد تحقيقه حين يتعلق الأمر بمشروع واسع لا يكون الكاتب قد أنتهى من انجازه.

ومن هنا تأتي الفرضية التي تذهب إلى أنَّ مستقبل الفكر العربي يضع آنياً في المغرب، واليوم نلاحظ ثمة أسماء بارزة تنحو جميعها منحى التجديد في معالجة قضايا الفكر العربي وتاريخه، ومن أبرز هذه الأسماء تشير إلى أعمال محمد أركون، وتحليلات هشام جعيط، وقراءات محمد عابد الجابري.

والحقيقة أنَّ استخدام مصطلح (القراءة) مع الجابري لم يكن عبثاً، إذ أنه لم يشأ لقراءاته أنْ تكون مجرد دراسات تحليلية فهو يقترح عبرها تأويلاً للتراث أفضى به إلى تقديم آراء جديدة وإلى الخروج باجتهادات جريئة وخطيرة تخالف الوجهة التي استقرت عليها معالجة تاريخ الفكر العربي منذ أكثر من قرن.

إنَّ نظرية الجابري في (نقد العقل العربي) والشروع في تحليله والبحث في أصوله والكشف عن بنيته إنما هو عمل ثقافي جليل ومشروع فكري تأسيسي بنيوي لا يمكن إلا أنْ يذكرنا بآثار فكرية كبرى أحدثت أثراً بالغاً في تطور الفكر الفلسفي وفي الثقافة العقلية عامة.

وعندما يذكر أسم الجابري، يتبادر إلى أذهان المطلعين على أعماله، والعارفين بكتاباته، أنَّه صاحب مشروع فكري نقدي يتمثل في نقد العقل العربي في شتى تجليلاته.

يقول الجابري: إنَّ مشروعنا (مشروع نقدي)، وموضوعنا هو (العقل)، وقضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية)(١). ويردف قائلاً: إنَّ موضوعه هو نقد العقل العربي (وليسمجرد وصفه أو تحليله)(٢).

إنَّ الجهد الاستثنائي للجابري من أجل قراءة عقلانية جديدة للتراث العربي، تؤكد إعجاب العديد من الباحثين بالمنهج الذي سلكه في تناول مختلف قضايا التراث، فظهر في كل أعماله منهج جديد استفاد من الدرس (الابستيمولوجي) وتكويناته في البنى المعاصرة.

ومن هنا فإنَّ محاولة الجابري استدعت اهتماماً خاصاً منا، فأفردنا لها فصلاً، وبالإضافة إلى كل ما تقدم باعتباره ممثلاً للإتجاه البنيوي لتكوين العقل العربي نجد أنها:

---

(١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ص: ٧.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٥١.

١ - المحاولة الأولى في تاريخ الفكر والثقافة العربية الحديثة والمعاصرة التي قامت بنقد آلية تفكير العقل العربي، نقد إدارة الانتاج قبل النظر في المنتوج وتصنيف الموروث.

٢ - القدرة الشاملة التي تميز بها الجابري في فحص التراث وتاريخية العقل العربي يشكل مسحاً لمعظم قطاعات الثقافة العربية الإسلامية.

ووفق هذين المنظورين أخرجنا بقراءة تأويلية للتراث بامتياز أعطت من خلال تطبيقاته المنهجية للمقروء معنى، إنها تجديد التأويل.

المبحث الأول
إشكالية المنهج وتوظيف المفاهيم في قراءة التراث

تمهيد

لقد ساهمت الأعمال الفكرية التي أنتجها الجابري في بناء مجموعة من المواقف والاقتناعات الفكرية والتأريخية في موضوع قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصر وفي موضوع التفكير في مشروع النهضة العربية. وقد تميزت بقدرتها الكبيرة على تحقيق نوع من الانخراط المنفعل والفاعل في فضاء الفكر العربي المعاصر.

ونحن نعتقد أنَّ ما منح إنتاجه الفكري الاعتبار الرمزي الذي ناله في المجال الثقافي العربي طيلة العقود الثلاثة المنصرمة من القرن الماضي هو كفاءته في صوغ سِجِلّ من الأسئلة الموصولة بمجالات الصراع السياسي والثقافي في فكرنا. لقد تمكن الجابري بفضل أساليبه في الأنتاج النظري أنْ يبني صرحاً فكرياً لا نجازف عندما نعتبر أنَّه يعد واحداً من بين مجموعة قليلة من الصروح النظرية الفاعلة في قلب الحركة الفكرية العربية المعاصرة.

وإذا كنا نسلم بأنَّ أسئلة الفكر العربي المعاصر تعكس بمناهجها الخاصة في المقاربة والفهم نوعيات تمثلها لمختلف أشكال الصراع الحاصلة في الواقع، فإنَّ الأعمال الكبرى المؤسسة في فضاء هذا الفكر، ومن بينها أعمال الجابري، تعد بمثابة الروح الفكرية المعبّرة عن أنماط التوتر والتحول الحاصلة في الواقع العربي المعاصر.

وما يعزز حكمنا السابق هو نوعية أنخراط الجابري في مجابهة إشكاليات عصرنا. فقد مكنه انخراط المسنود باختيارات أيديولوجية وفلسفية معلنة وواضحة من تحقيق نوع من الحضور الثقافي والسياسي المتميزين، ونحن نفهم هذه المسألة بكثير من الوضوح عندما نأخذ بعين الاعتبار مبدأ عدم أمكانية فصل أعماله الفكرية عن ممارسته السياسية وسياسته الثقافية. فقد ساهم التزامه بالعمل السياسي المباشر،

كما ساهمت ممارسته الفكرية الموصولة أساساً بقضايا الصراع الأيديولوجي والسياسي في المغرب وفي الوطن العربي في عمليات بنائه لجملة من الاقتناعات الهادفة إلى تطوير المجتمع العربي المعاصر.

ثم ننتقل إلى التراث لنتعرف إلى كيفية التعامل معه بموضوعية ومعقولية ومتى يتم تحققهما؟ وقبل ذلك أتسئل هل يمكن بلوغ الموضوعية في دراسة موضوع التراث؟ وإذا كان لا مناص من الطرح الايديولوجي الواعي عند التعامل مع التراث على حد تعبير الجابري فهل طرح كهذا يمكن ان يسهم في تحقيق الموضوعية ام انه يمكن ان يلون الموضوعية بلون معين؟

لا ريب أنَّ تحقيق الموضوعية في هذا المجال لأمر بالغ الصعوبة من أنه هدف سام وجميل ينبغي السعي لبلوغه نظراً لأنَّ العملية في النظر أو في التعامل مع أي موضوع لاتتأتى إلا بالتقييم بالموضوعية وإذا كان يسيراً التعامل بموضوعية مع الواقعة أو الظاهرة الطبيعية فأنَّ ثمة اعتبارات تحول إلى حد ما دون تحقيق قدر عال من الموضوعية عند التعامل مع الظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية وأعني هنا التراث.

أعود وأقول إنَّ الجابري حريص على التعامل مع التراث بموضوعية ومعقولية ولكن دعنا نسأل مرة أخرى: كيف يتم تحققها في النظر إلى التراث؟.

إنَّ الموضوعية تتحقق عندما يجعل التراث معاصراً لنفسه. بعبارة أخرى يتم بلوغ الموضوعية بمعرفة التراث بفصله عنا أما المعقولية فتتأتى عندما نجعل التراث معاصراً لنا بكلام آخر يتم بلوغ المعقولية باعادة وصل التراث لنا.

واضح مما اسلفنا انَّ الموضوعية والمعقولية وثيقتا الصلة بفصل التراث عنا وأعادة وصله بنا.

ولكي نزيد هذه النقطة إيضاحاً يقول الجابري إنَّ معنى الموضوعية هو جعل التراث معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي.

أما معنى المعقولية فهو جعل التراث معاصراً لنا فيتم ذلك بنقله إلينا ليكون

موضوعا قابلا لأنْ نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا[١].

ويستطرد الجابري قائلا: إننا بهاتين العمليتين، أي عمليتي الفصل والوصل نجعل التراث موضوعا لنا بدلاً أنْ يبقى موضوعاً فينا يقدم نفسه ذاتاً لنا بعبارة أخرى بهاتين العمليتين نتحرر من سلطة التراث علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه.

ولكن كيف يتحقق هذا الهدف بنظر الجابري؟ إنَّ مهمة المنهج الذي يقترحه لقراءة التراث تتمثل في تحقيق ذلك ويوصف هذا المنهج بأنه تحليلي. ويختلف بطبيعة الحال التحليل الذي يقوم به عن التحليل المألوف في الكيمياء على سبيل المثال ذلك لأنه لايرد المركب إلى البسيط.

إنَّ التحليل الذي يمارسه الجابري (شيء آخر مختلف تماماً: إنَّه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لابوصفها مجرد مركبات، بل بوصفها بنى)[٢].

والسؤال الذي يتبادر إلى الاذهان هو: كيف السبيل إلى ذلك؟

إنَّ البحث عن السبيل يجب، أنْ ينطلق من الواقع المعطى، وليس من الواقع المأمول وحده.

وسؤال آخر متصل بالسابق هو: ما الذي أفقد ويفقد الذات العربية استقلالها التأريخي التام؟

والجواب هو أنَّ الذات العربية تابعة لنموذجين هما:

النموذج العربي الإسلامي والنموذج الأوروبي.

اذاً السبيل إلى تحقيق الاستقلال يتمثل من النموذجين معا يعني (التحرر من سلطتهما (السلفية)، سلطتهما المرجعية)[٣].

إنَّ تحرر الأنا أو النحن أو الذات لايكون إلا من الآخر وهذا الآخر ليس واحداً

(١) الجابري: التراث والحداثة، ص: ٤٧.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٤٧.
(٣) الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص: ١٨٨.

فحسب بل أنه (آخران) هما : التراث والغرب والتحرر يعني فك الارتباط السلفي به . بعبارة أخرى، يعني غياب سلطته علينا سلطة كل من التراث والغرب.

إنَّ الشرط الضروري لتجديد العقل العربي ,وتحديث الفكر العربي وتغيير الوضع العربي، هو (كسر قيود التقليد وقطع قيود التبعية. إنَّه الاستقلال التاريخي الذي لاينال إلا بممارسة النقد المتواصل للذات والآخر ,أيّ كان هذا الآخر)(١).

يتضح مما تقدم إنَّ ثمة جدلية بين وعي الذات ونقد الآخر .بعبارة اخرى :إنَّ كل واحد منهما هو شرط للآخر ,ذلك لأنَّ التاثير متبادل بينهما . ويضيف الجابري إنَّ العقل العربي في السنوات المائة الماضية كان عقلا تائهاً يبحث عن تمتين علاقته بـ(عقل الماضي) بدل أنْ يعمل على تدشين قطيعة معه، ويحاول ربط نفسه بـ(عقل) العصر بدل أنْ يكون هو نفسه أحد تجليات هذا العصر، على حد تعبير الجابري.

زد على ذلك أنَّ التحرر من التراث لايعني الإلقاء به في المتاحف أو في سلة المهملات، بل يعني (امتلاكه ومن ثم تحقيقه وتجاوزه، ولن يتأتى ذلك إلا باعادة بناءه بالشكل الذي يرد إليه في وعينا تأريخيته ويبرز نسبية مفاهيمه ومقولاته).

وعليه: إنَّ التحرر من التراث لا يختلف عن التحرر من الغرب، من ناحيتي التاريخية والنسبية. إنَّ غياب الآخر أو بالأحرى غياب الاخرين التراث والغرب، (شرط ضروري لتحقيق نهضتنا .لكنه ليس شرطا كافيا. إنَّ نقد الآخر شرط لوعي الذات بنفسها ,ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر، أيّ كان هذا الآخر. إذن لا بد في نظر الجابري من حظور الأنا العربي حظوراً واعياً، حظوره كذات لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة)(٢).

(١) الجابري: التراث والحداثة، ص: ٦٠.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر ،ص: ١٩٠.

المقصد الأول
خطوات الدرس المنهجي

يقدم الجابري قراءة معاصرة لمعظم جوانب التراث العربي الإسلامي من أجل تحديد أسلوب ملائم لاستئناف النظر في معطياتها الثقافية وإقامة تاويل يعطي للمقرؤ معنى على صعيد محيطه الفكري وعلى صعيدنا نحن القارئين له. فتكون هذه القراءة معاصرة بجعل المقرؤ معاصراً لنفسه على صعيد الاشكالية ومعاصرة لنا على صعيد الفهم والمعقولية. إذن المعاصرة تتحدد على أساس جعله معاصراً لنفسه بفصله عنا ومن ثم وصله بنا فيكون معاصراً لنا. وهاتان الخطوتان الفصل والوصل تكونان خطوتين منهجيتين. إنَّ مشكلة المنهج لدى الجابري هي مشكلة الوسيلة التي تتمكن بواسطتها إعادة ترتيب العلاقة بين الموضوع وذاتنا المعاصرة بتأسيس جديد. أي مشكلة كيف نبني لأنفسنا فهماً «موضوعياً» لتراثنا؟ إنَّ العلاقة القائمة بين الذات العربية وتراثها تستدعي طرح الموضوعية على مستويين:

الأول: مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع والموضوعية تعني هنا الفصل بين الموضوع والذات.

الثاني: مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات وهنا نقوم بفصل الذات عن الموضوع(١).

ولتحقيق المستوى الأول لا بد من الاستعانة بالمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة ووفقاً للقاعدة التي تقول: يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ. والتخلص من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية لاستخلاص معنى النص من بنيته وإخضاعه لعملية تشريحية دقيقة وعميقة لتحويله إلى مادة للقراءة، حتى يتم بعد ذلك الانتقال إلى المستوى الثاني على طريق الموضوعية التي تعيد

---

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر: ص: ٢١ - ٢٢.

الانطلاق من فصل الموضوع عن الذات بشكل يجعله حائزاً على استقلالية هويته التاريخية(١).

✍ وهنا لا بد من التمييز بين ثلاث خطوات هي:

- **الخطوة الأولى:** وهي التي قوامها المعالجة البنيوية. والمقصود بذلك الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إنَّ هذا يعني أنْ نتعامل مع النصوص، كمدونة ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد وإشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك من خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة مكانها الطبيعي داخل الكل(٢).

نجد هنا استثماراً كاملاً لمنهجية التحليل البنيوي القائم على إعادة كل واقعة إلى كلية النسق الذي هي جزءاً منه، أنه نوع من التحليل التفسيري(٣). وعلى هذا القول تجدنا في موقع مخالف لرأي محمود إسماعيل من أنَّ البنيوية مجرد أداة بحث ولا تمتلك نظرية في التفسير والتأويل(٤). الذي يقصرها على المنهج التاريخي الجدلي، ويأتي هذا من تقدير أنَّ البنيوية تحترم التاريخ لكنها لا تقر له بقيمة متميزة ويظل نمط الفهم القائم على التحليل البنيوي متفوقاً على ذلك النمط الذي يرتكز على التاريخ كما يرى شتراوس (فالتاريخ لا يكتفي بأنْ يقدم لنا وصفاً لحقائق متخارجة بل هو يدعونا للعثور على جوهر التغير في ذواتنا)(٥).

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر: ص: ٢٣.

(٢) الجابري: التراث ومشكل المنهج، ضمن كتاب: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، ص: ٨٥.

(٣) حسين قبيسي: في البنيوية والمنهج البنيوي، مجلة الباحث، العدد: ٣، ١٩٨٨، ص: ١٢٨.

(٤) محمود أسماعيل: القطيعة الابستيمولوجية بين المشرق والمغرب، حقيقة أم خرافة، مجلة المنار، العدد: ٤٥ ١٩٨٨، ص: ١١١.

(٥) شتراوس، كلود ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية. ترجمة: مصطفى صفوان، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ١٩٧٧، ص: ٣٩٢.

والبنيوية هي مجموعة من المحاولات التي تقوم بواسطتها بتحليل ما يمكن تسميته (الركام الوثائقي) أي مجموعة العلاقات والآثار التي تركتها الإنسانية في الماضي[١] وهي نسق من التجولات يخضع لقوانين من حيث هو نسق، وذلك مقابل الخصائص التي تتمتع بها العناصر، فهي بمجملها تمثل القانون الذي تتشكل تبعاً له معقولية مجموعات مختلفة[٢] وفق هذا الفهم نجد البنيوية تقدم نفسها كفلسفة للعلاقة جوهرها البحث عن التركيب والعلاقات، وسؤالها الأساسي هو: كيف تنظم الأشياء والموضوعات والرموز؟ كيف تتداخل في علاقات[٣] فالمقولة الأساسية في المنظور البنيوي هو مقولة العلاقة وأسبقيتها على الكينونة، فالعنصر لا معنى له ولا قوام إلا بالعلاقة المكونة له، ولا سبيل إلى تعريف الوحدات إلا بعلاقاتها[٤]. حيث تعمل هذه العلاقات والتراكيب على إضفاء خصائص على الكل مغايرة لخصائص العناصر، ويوجد ترابط ضروري بين التكوين والبنية، فلا يتشكل التكوين أبداً إلا عن طريق الانتقال من بنية إلى أخرى[٥].

الخطوة الثانية: وهي خطوة التحليل التاريخي، ويتعلق الحديث عنها أساساً بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إنّ هذا الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وأصوله التكوينية (جينالوجياء)، وهو ضروري لاختيار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي؟ فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود هنا هو (الإمكان التاريخي) فالإمكان يجعلنا نتعرف على ما

(١) فوكو، ميشيل: البنيوية والتحليل الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد: الأول بيروت ١٩٨٨، ص: ١٥.
(٢) بن عبد العال، عبد السلام: الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا: ص: ٨ - ٩.
(٣) سبيلا، محمد: البنيوية والمذهب، مجلة تأملات معاصرة، السنة الأولى، أيلول ١٩٨٥، ص: ٩٥.
(٤) غارودي، روجيه: البنيوية، ترجمة: جورج طرابيشي، ص: ١٣.
(٥) بياجيه، جان: البنيوية، ترجمة: عارف منيمنة، ص: ٩ - ١٤.

يمكن أن يقوله النص من الناحية التاريخية وما لا يمكن قوله. وما كان يمكن قوله وسكت عنه(١). وهنا يدخل الجابري في نوع من التحليل الموظف للمنهج التكويني القائم على أساس تحليل تطور الظواهر وأحوالها الأولية لإثبات الصلات بين الظواهر في الزمن وفحص التحولات والتغيرات(٢)، ولكن بطريقة تكوينية (جينالوجية) قائمة على أساس دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الاصل الذي صدرت عنه. فالتكوينية هنا عند الجابري هي تأويل للتاريخ يبحث عن الأولويات والأسبقيات التي أعطيت لمعنى على آخر(٣). ودراسة الأصل باعتباره محصلة نتاج يتحدد بصيرورته ونسبه وصلاته كما عبر عنه نتشه. كذلك أنّه لا يهمل عامل الزمن بل يلتقيه عبر فعالية التكوين(٤). إنَّ الأصول التكوينية (الجينالوجيا) ليست تاريخياً وقائعياً يفصل عالم القيم عن الواقع وإنما هي تحاول أنْ تربط معاني الواقع بالمنظورات التي تعطيها قيمة(٥). وهذه الطريقة النسابية تسعى إلى كشف تميز الأحداث أو إلى توضيح الانقطاعات حيثما يتصور الآخرون تطوراً واستمرارية.

إنَّ المزاوجة التي قام بها الجابري بين التحليل البنيوي والتحليل التاريخي كانت موضع نقد لهذه المنهجية الجديدة ومن ذلك يرى مطاع صفدي أنَّ الجابري في قراءته التكوينية للعقل العربي يثير قضايا منهجية كثيرة ليس من السهل تبريرها ناتجة من جمعه بين منهجين متعارضين منطقياً ومعرفياً منذ الأصل وهي التكوينية التاريخية والبنيوية السكونية(٦)

كذلك يرى محمود إسماعيل أنَّ القول بأنَّ منطلقات الجابري النظرية (بنيوية

(١) الجابري: التراث ومشكل المنهج، ص: ٨٥ - ٨٦.

(٢) (ورزنثال وجماعته): الموسوعة الفلسفية، ص: ٥٠٥.

(٣) بن عبد العال: الميتافيزيقا، العلم، والايديولوجيا، ص: ١٦١ - ١٦٢.

(٤) للاطلاع على منهج نيتشه، أنظر: حرب: قراءة ما لم يقرأ، ص: ٥٢، ينقل عن: Rey. Jan M ichel La GeneIgie. Nietzscheehe is Histeire de La PhIosephy. Sous Ia direction de Francois chateIeI Hachett, Tom Vi P:181.

(٥) فوكو، ميشيل: الكلمات والأشياء، مركز الانماء القومي، بيروت، مقدمة مطاع الصفدي، ص: ١١.

(٦) بن عبد العال: الفكر الفلسفي في المغرب، ص: ٢٨.

وتاريخية وأيديولوجية) لا يكون مقبولاً طالما أنّ البنوية هي أيديولوجيا أيضاً لا تستقيم مع التاريخية وكل المحاولات التي جرت لتلقيحها بالنقدية التأريخية أسفرت عن عجز كامل في التطبيق فضلاً عن تناقض هذه (اللقاحات) مع البناء النظري للبنيوية أصلاً[١]. فمشكلة الجمع بين النزعة البنيوية والتاريخية في سياق منهجي واحد غير محلولة بل هناك تضاد جوهري بين الطرفين[٢]. ولكن هذه الملاحظات النقدية تبدو غير دقيقة لأنّها تنظر إلى المناهج كقوالب جاهزة لا بدّ أن تؤخذ بكليتها وكأن لا يمكن استخدام بعض المفاهيم ونقلها من مجالها التداولي إلى مجال آخر وأحداث زحزحة في تنمية المفهوم وممارساته. وعلى هذا يذهب هاشم صالح: إنّ بالإمكان مزاوجة التطورية التأريخية بالدراسة التزامنية والآنية وبذلك يمكن تجاوز ذلك الصراع الذي شاع في الستينات بين الانتروبولوجيين البنيويين وبين المؤرخين (أو الصراع بين البنية والتاريخ)[٣]، ومن اللازم اليوم أنْ نعيد كتابة كل التاريخ المرتبط بالإسلام كتراث وذلك عن طريق التساوق والربط بين المنهجية التاريخية والمهتمة بدراسة التغير والتحول عبر الزمن وبين المنهجية (الأنتروبولوجية) المهتمة بدراسة البنى في محطة زمنية ثابتة ومحدودة[٤].

وبناء على كل ذلك نجد أنّ محاولة الجابري المنهجية مشروعة تماماً في تخطيط منهج عقلاني لدراسة التراث الإسلامي بل وفيها زيادة واضحة في فهم الأصول التكوينية والوعي البنوي لعناصر التراث.

الخطوة الثالثة: وهي المعنية بالمفهوم الإيديولوجي، والمقصود من ذلك الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعني، أو

---

(١) ديفرس، راينون: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت، ص: ٩٩ - ١٠١.
(٢) صفدي: استراتيجية التسمية، ص: ٣٠٤.
(٣) إسماعيل، القطيعة الابستيمولوجية النقدية في الفكر العربي المعاصر، مجلة آفاق عربية، العدد: ٥، ١٩٩٣، ص: ١١٩.
(٤) ينظر: أركون: الفكر الإسلامي، (هامش هاشم صالح)، ص: ٧٣.

كان يطمح إلى أدائها، داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إنَّ الجابري يعد الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، ولإعادة التاريخية إليه[١].

إنّ الجابري في هذه القراءة يقترح صراحة ويدعي تأويلاً يعطي للمقروء معنى لكي يستجيب لحاجات عملية يفرضها وضع الذات العربية في الظروف الراهنة باستراتيجية تبحث عما يساهم في إعادة بناء هذه الذات[٢]. كذلك يرى أنّ التوظيف للمادة المعرفية في التراث كانت نتيجة متطلبات إيديولوجية. ونلاحظ هنا استخداماً إيجابياً لمفهوم الإيديولوجيا من قبل الجابري خصوصاً وهو يميز في التراث الفلسفي بين ما يطلق عليه المحتوى المعرفي وبين الوظيفة الإيديولوجية، وما يمكننا استعادته هو بالضبط هذه المضامين الإيديولوجية التي بلورها التراث ولكن ما يجب الإلتفات إليه أنَّ مفهوم الإيديولوجيا يحمل في طياته رواسب الإشكالية النقدية التي يتمركز في داخلها، وهو يرتبط بمفاهيم الذات الفاعلة والمريدة والمسؤولة عن فعل المعرفة كما يرتبط بمفهوم الحقيقة والقاعدة أو الأساس التحتي[٣].

وتبرز هذه النظرة الإيديولوجية عند الجابري عندما يرى ليس بالإمكان تبني التراث في كليته لأنّ عناصر الماضي لا توجد كلها في الحاضر ولأنَّ الحاضر يخضع لتصنيف آخر غير القديم، فيمكن للأمة أنْ تأخذ من التراث ما يخدمها في حاضرها. فالاختيار ضروري وطابعه هنا إيديولوجي[٤].

ويجب أنْ نلاحظ هنا أنّ الجابري يستقي مقولاته مباشرة من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو[٥] الذي يبني تفكيره على تمييز واضح بين المنهج التقليدي، إلى نمهج (تأريخ الأفكار) وما يتضمنه من مفهومات. التأثير والتسلسل، والتراكم... إلخ،

(١) أركون: الفكر الإسلامي، ص: ٧٣.
(٢) الجابري: التراث ومشكل المنهج، ص: ٨٦.
(٣) الجابري: نحن والتراث، ص: ١١.
(٤) الخطيبي: النقد المزدوج، الفصل الخاص بـ(المغرب أوفقا للتفكير).
(٥) الجابري: من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ص: ٧ - ٩.

وبين نهج الأفكار الجديد، أي نهج (أسس المعرفة الأول) مع تركيزه على القطيعة، اللاتواصل، التكرار.. الخ(١).

وفي تعامل الجابري مع المنهج يرى أنَّه - أي المنهج - مهما كانت علميته ودرجة طبقته العالية يتوقف مقدار فائدته على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويع الموضوع وعليه لا تكون كل المناهج صالحة من حيث إمكانية الاستفادة منها في كل المواضيع، بل حتى المنهج الواحد المنتج في مجال ما قد يكون مجدياً وعقيماً في موضوع آخر. وطالما أنَّ موضوعنا هنا هو التراث وضرورة التعامل معه تعاملاً علمياً، يجب علينا أنْ نلتزم بأكبر قدر من الموضوعية وتحقيق أكبر قدر من المعقولية. وبهذا يرى الجابري أنّ هذين الإلزامين (الموضوعية والمعقولية) يتحققان من خلال معالجة التراث في محيطه المعرفي الاجتماعي التاريخي، ويجعله معاصراً لنا ووصله بنا(٢).

هذا المنهج الذي يعتمده الجابري هو منهج تحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منها. بل إنَّه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مركبات بل بوصفها بنيات، وصحيح أنّ لكل مركب بنية، لكن تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية من حيث أنّ تحليل المركب يعني بعزل العناصر التي يتألف منها بوصفها عناصر، في حين أنّ تحليل البنية معناه تحليل العلاقات القائمة بين عناصر المركب والتي تشكل علاقات ثابتة في إطار بعض التحولات. أنّ تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحول ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وهذا النوع من التحليل للبنيات هو ما يسمى التفكيك، وتفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما يؤدي إلى مفهوم معاكس لبنى الشيء الذي يعني تحول البنية إلى لابنية بل إلى مجرد تحولات(٣).

---

(١) ينظر: فوكو، حفريات المعرفة، المركز الثقافي العربي، ترجمة: سالم يفوت، ط٢، الدار البيضاء، فصل (حفريات المعرفة وتأريخ الأفكار).

(٢) شرابي، هشام: البنية البطركية، ص: ٤٩.

(٣) الجابري: رؤية عصرية للتراث العربي الإسلامي منهج وتطبيق، الموسم الثقافي لكلية الآداب، جامعة الكويت، ٨٨ - ١٩٨٧ ن ص: ٢٤٠ - ٢٤١.

أما بعد هذا التمهيد الشارح فأني أعرض للمنهج أو المنهجية التي اتبعها الجابري في قراءته ودراساته، يعرف الجابري المنهج بأنَّه، أساساً: (المفاهيم التي يوضفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوضفها بها)(١). إنَّه (اداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها).

صحيح أنَّ الموضوع هو الذي «يحدد نوعية المنهج» ولكن يجب أنْ يضاف إلى ذلك أنَّ المنهج يؤثر بدوره في طبيعة الموضوع...)(٢).

إذاً، ثم تأثير متبادل بين المنهج والموضوع، أو بعبارة أخرى: إنَّ هنالك جدلية قائمة بينهما. فكل واحد منهما يؤثر في الآخر. وبالنسبة إلى الجابري، يتعلق الأمر باصطناع «منهج جاهز معين، ولا تبني رؤية مسبقة جاهزة جامدة»(٣).

وأضافة إلى دور الموضوع في تحديد المنهج، فأنَّ لنوعية الهدف دوراً كذلك. إنَّ «طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الآخر لمنهج معين، أو بعدة مناهج أو (اختراع) منهج جديد»(٤).

أعود إلى ما بدأت الحديث فيه، وهو أنَّ المنهج، أساساً، مفاهيم وفي اعتقاد الجابري أنَّ المفهوم يفرض نفسه على الباحث. بيد أنَّ هذا الفرض يتحقق «حين الممارسة لا قبلها»(٥).

إنَّ المفاهيم «ليست قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب أستعمالها في كل موضوع بالكيفيه التي تجعلها منتجة»(٦).

ويقال أحياناً إنَّ البنيوية هي المهيمنة في كتابات الجابري ومن الجدير بالذكر أنَّه

---

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص: ١٢.
(٢) الجابري: التراث والحداثة، ص: ٤٢.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٤٢.
(٤) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص: ١١.
(٥) الجابري: م. ن، ص: ١٢.
(٦) الجابري: م. ن، ص: ١٢.

يميز فيها بين النظرية والمنهج، مؤكداً أنَّه يتعامل مع المنهج فحسب بيد أنَّ البنيوية في رأيه لاتصلح وحدها.

ففي دراسة التراث، وبعض المشاكل الفكرية ،كان لا بد من المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التأريخي والطرح الإيديولوجي. هنا قد يسال السائل: (لماذا أختار الجابري البنيوية؟!).

والجواب عنده: إنَّها (باهتمامها بالكل أكثر من أهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في اطار الكل الذي تنتمي إليه، ضرورية لأكتساب رؤية أشمل وأعمق)[1].

ويذهب الجابري إلى أنَّ اختياره لنوع (القراءة) المقترحة ليس محكوماً برغبة ذاتية ولا بتحزب بنوع من المناهج دون غيره، بل هو (اختيار تمليه علينا طبيعة موضوعنا: التراث)، موكداً مرة أخرى أنَّ المنهج مهما كان علمياً، ومهماً كانت درجة الضبط فيه، (يتوقف النجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه)[2].

إنَّ الهاجس الأول والأخير الذي يحكم هذه القراءة: هو أنَّه كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية ؟.

ويزيد الجابري هذه الفكرة إيضاحاً، فيقول: إنَّ الموضوعية هي تحقيق قدر كاف من المسافة بين الذات والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك حولها. وهذا يكشف في نظره عما فيها من المعقولية، إذ من دون حد أدنى منها لايمكن قيام معرفة موضوعية.

(١) الجابري: التراث والحداثة، ص: ٤٣.
(٢) الجابري: م. ن ،ص: ٤٦.

المقصد الثاني
العملية الإجرائية للمفاهيم في تشريح النص التراثي

إنّ قيمة أي فكر وقوته تثمّن بالقياس إلى المفاهيم والمصطلحات التي يمتلكها أو التي يعدل من محتواها، ونتائجها، وطريقة استخدامها(١). والمفاهيم صور ذهنية مركبة تمكننا من إدراك واستيعاب موضوعات معينة. وهي تولد ولادة تاريخية وموضوعية معينة فتعكس صيرورة تاريخية بكاملها ولها قدر من الاستقلال الذاتي والفاعلية لذا يمكن إعادة إنتاجها وتطويرها في الظروف التأريخية المستجدة(٢).

والجابري يرى أنّ قضية المنهج تبدو غير واضحة إذا لم تقدم أساساً على أنّها مسألة مفاهيم، أي أنّ المنهج هو مجموعة المفاهيم التي يوظّفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظف بها، فهي أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة(٣).

وبناء على ذلك سوف نتعرض للمفاهيم التي يستعملها الجابري وعملياتها الإجرائية في مجال تطبيقه. وهذه المفاهيم تأتي طبقاً لاجتهاده في سياق خطاب فلسفي ينظر لموضوعه ويروم تحديد أهدافه إلى بناء نوع معين من المعرفة(٤). والخطاب نفسه مصطلح يستخدمه باعتباره يشكل النسيج المنطقي بين المفهوم والدلالة لتنظيم بناء النص، فالخطاب أذن يتجاوز كيان البنية ليدخل التأريخ بنيوياً كما فهمه فوكو(٥). وما حقق به من كشوفات أساسية حسب مصطلحه الخاص الذي

---

(١) للاطلاع على منهجية التفكيك، ينظر: دريد اجاك: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال. الدار البيضاء، ١٩٨٨.

(٢) الجابري: رؤية عصرية للتراث، ص: ٢٤٢.

(٣) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص: ١١ - ١٢.

(٤) الفرى، عبد القادر الفاسي: اساسيات الخطاب العلمي والخطاب اللساني، مجلة الكرمل، العدد ١٨، ١٩٨٥، ص ١٠ - ١١.

(٥) انظر فوكو: نظام الخطاب، ترجمة أحمد المطائي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

عبر عنه بأنظمة المعرفة (الابستمية)[١].

وهذا النوع من الخطاب يستثمره الجابري، فالخطاب لديه بناء من الأفكار يحمل وجهة نظر مصاغة وفق فهم استدلالي. ولا بدّ في هذه الحالة من استعمال مفاهيم وإقامة علاقات معينة بين تلك المفاهيم، سواء تعلق الأمر بها أو بطريقة البناء، فلا بدّ من اختيار أشياء وأعمال أخرى، ولا بدّ من تقديم وتأخير[٢].

وفي هذا يظهر جانب القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلاً وهي تتجاوز التلقي المباشر لتكون مساهمة بوعي في انتاج وجهة النظر التي يحملها الخطاب، لتعيد بناء ذلك الخطاب إلى تكوين أكثر تماسكاً و«أقوى تعبيراً» على أحدى وجهات النظر المصرحة أو المتضمنة. وتعمل هذه القراءة على تذويب التناقضات عن طريق التأويل لتقديم قراءة متماسكة ومعبره عما تريد هي انتاجه من الخطاب.

وحتى نتمكن من نتجاوز حالة أختلاط المفاهيم لا بد من قراءة تشخيصية ترمي إلى بيان عيوب الخطاب، ولكن بطريقة يراها الجابري مختلفة عن المعنى الذي يعطيه التوسير[٣].

فهذا المفهوم الذي ينسحب على نحو أكثر إلى القراءة الاستنطاقية. فالجابري في هذه القراءة يهدف إلى أنْ يعرض ويشخص التناقضات التي يحملها الخطاب لحمل الخطاب على تفكيك منطوقه وتقديم نقائضه مكشوفة لبيان ضعفها وهفواتها حتى تشخص علامات اللاعقل فيه[٤].

---

(١) صفدي: الخطاب الكثير، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ - ٦١، ١٩٨٩، ص ١.

(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص ٨.

(٣) لقد قام التوسير بمنهجه التشخيصي بأعادة قراءة أعمال ماركس تلك القراءة التي تقوم على أن للنص أعراضه وزلاته وأن له صمته وفراغه، وهناك دائماً ما لايرى داخل حقل الرؤية ذاته. للاطلاع أنظر: بن عسيد عبد العال: هيد غرضه هيجل، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥، الفصل الأول.

(٤) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، ص: ١٠.

إنَّ هذه القراءة لا بد أنْ تنطلق من رؤية تؤطر المنهج، والوعي بأبعادها شرط ضروري لأستعمال المنهج بشكل سليم وتنموي. ومن أهم عناصر الرؤية هي وحدة الاشكالية، التي تعني أنَّ الفكر النظري في مرحلة تأريخية معينة يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه مختلف الفروق والاتجاهات لأنَّ ما يؤسس وحدته هو وحدة الاشكالية. والمعنى الاصطلاحي لكلمة (الأشكالية) يعني منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة ومترابطة لا تتوفر امكانية حلها ولا تقبل الحل من الناحية النظرية، إلا في اطارعام جميعاً[١].

والآن نتنقل إلى تحليل عنصر آخر من عناصر العملية الاجرائية للمفاهيم، ويمكننا أنْ نتابع تأريخية الفكر: الحقل المعرفي والمضمون الإيديولوجي. الذي يبحث بالارتباط والصلات القائمة بين البناء الفكري في تأريخه وعوامل السياق اللاامتماثل. والمجال التأريخي لايكون متساوق. ضرورة مع التاريخ ومراحله على أساس تعاقب وحركة عوامل السياق اللاامتماثل، حيث للفكر استقلاله النسبي الذي يتطلّب اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التأريخي الذي يعني (عمر الإشكالية) أو زمنها، أي أنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين[٢].

✍ **والمجال التاريخي لفكر معين إنما يتحدد بشيئين إثنين:**

- أولاً: الحقل المعرفي الذي يتحرك هذا الفكر والذي يتكون من نوع ومنسجم من (المادة المعرفية)، وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية.

- ثانياً: المضمون الإيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الإيديولوجية (السياسية والاجتماعية) التي يعطيها أصحاب الفكر لتلك المادة المعرفية[٣].

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢٧.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٢٩.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٢٩.

وهذا التحديد أكثر ما يظهر بوضوح في جانب من تراثنا الفكري ألا وهو الفلسفة الإسلامية التي يجب النظر إليها لا من جهة محتواها المعرفي ولكن من جهة مضمونها الإيديولوجي(١). حتى التمكن من تحقيق التراث في جوانبه المشرقة. وبهذا نكون أمام قراءة ميزتها الأولى إدراكها للبعد الإيديولوجي الملازم لكل قراءة وميزتها الثانية توضيح ذلك البعد الإيديولوجي(٢) لذلك يرى الجابري إنّه لكي نحدد نوع العلاقة التي تقوم بين هذين المحددين المشار إليهما للمجال التأريخي لفكر معين لا بد من التأكيد أنّ الانتماء إلى نفس الإشكالية أو إلى نفس المحتوى المعرفي لا يعني بالضرورة الانخراط في نفس الإيديولوجيا(٣).

ومعنى ذلك، كما نرى، أنّ الجابري يوظف عدداً من المفاهيم الإجرائية في قراءة التراث العربي الإسلامي حتى يقدم قراءة تقطع مع الفهم التراثي للتراث ويرى أنّ ذلك لا يتم إلاّ بكسر بنية العقل المتحدّر إلينا من (عصر الانحطاط) عن طريق النقد الدقيق والصارم. وأحداث قطيعة معرفية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداته. وهنا يرى الجابري أنّ (القطيعة المعرفية) مفهوم يتناول الفعل العقلي باعتباره نشاطاً يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي مفاهيم وداخل حقل معرفين معين(٤). فيوظف الجابري هذا المفهوم من أجل تقديم تفسير لطبيعة العلاقة الفكرية بين المشرق والمغرب الإسلاميين.

فيما تقدم لاحظنا أنّ الجابري استخدم مفهومين، مفهوم (الانحطاط) ومفهوم (القطيعة المعرفية) وهما مفهومان ينتميان إلى مجالين مختلفين أشد الاختلاف. فالأول ينتمي إلى مجال (الميتافيزيقا) فهو أذن ميتافيزيقي، وأما ثانيهما فينتمي إلى مجال (الابستيمولوجيا) فهو إذن مفهوم معرفي. وهنا يلاحظ أنّ المفهومين

(١) علي حرب: مداخلات، ص: ١٠٤.
(٢) سعيد بن سعيد: نحن والتراث أو المغامرة الصعبة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد: ٨/ ٩، ٨٠ - ١٩٨١، ص: ٨٨.
(٣) الجابري: نحن والتراث، ص: ٣٠.
(٤) الجابري: م. ن، ص: ٣٠.

يتعارضان من الناحية المنطقية وحضور أحدهما يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الثاني وغيابه، وذلك لأنّ كل واحد منهما يعبّر عن فلسفة خاصة في الكون والتأريخ، وهنا يلاحظ أنّ الجابري يتعامل مع مصطلح (الانحطاط) بدون إدراك للمقتضيات الفلسفية والمستلزمات المعرفية التي يؤدي إلهيا الأخذ به، وبالضبط من حيث التعارض الصارخ بين القول ب(القطيعة) من جهة والقول بـ(الانحطاط) من جهة أخرى، فالانحطاط يعني في قاموس لالاند «مجموعة من التحولات التي تحدث في الاتجاه المخالف لذلك الاتجاه الذي يشكل التقدم»[1]. فهو يعني الانحدار والسقوط، وهو في جملة واحدة يحمل حكم قيمة[2]، فمن الأفضل استخدام مصطلح (المحافظة على التراث) وتكرارها طيلة العصر المدرسي بدلاً من مصطلح (الانحطاط)[3].

يقدم لنا الجابري مفهوماً (للعقل العربي) من خلال البحث في مسار تكوين أصول الثقافة العربية، فيحدد معنى هذا العقل، كما يوضح علاقته بالثقافة العربية التي تنشأ عن طبيعة الحركة في هذه الثقافة وكيف يتجدد زمنها. ثم كيف نفصل في مشكلة بداية تشكل العقل العربي والثقافة التي ينتمي إليها؟. وإلى أي إطار مرجعي يجب ربطهما به، فيتعلق مجمل الحل لدى الجابري بتحديد الموضوع ومعالم الرؤية المعتمدة، مع تعريف وتحديد مضمون المفاهيم الاجرائية الموظفة في بحث مكونات الثقافة العربية والنظم المعرفية التي تؤسسها وتتصادم داخلها[4].

إنّ ما يهتم به الجابري ليس الأفكار في ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، لذلك فهو يقوم بإجراء دقيق للتمييز بين الفكر كمحتوي والفكر كأداة، وهو تمييز

(١) ينظر: بن سعيد: (نحن والتراث) أو المقامرة الصعبة، ص: ٩٨ وهو ينقل عن: Vocabuiatre Nder laiand - Teahnije et critique editions p. u. p ١٩٦٨٢٠٢.

(٢) بن سعيد: م. ن، ص ٩٨.

(٣) اركون: تاريخية الفكر، (هامش هاشم صالح)، ص ١٠٦.

(٤) الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت، ١٩٨٩، ص ٥ - ٦.

مصطنع ولاعتبارات منهجية فقط. كما نرى، أنّ الفكر - حسب رؤية الجابري - في الحالين ينطلق في تكوينه من الاحتكاك مع المحيط الثقافي الاجتماعي وبالتالي تبرز أهمية خصوصية هذا المحيط في البنى التي تحدد خصوصية هذا الفكر. والجابري يرى أنّ الفكر يكون عربي لأنّه نتيجة طرق وأساليب في التفكير ساهمت في تشكلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهره الخصوصية(١).

إنّ الجابري ينظر إلى (العقل العربي) على أنّه كيان فكري ونهج في التفكير له خصوصية عربية، وهو بهذا يحاول الانطلاق في نوع جديد من البحث والاستقصاء. ووفقاً لقاعدة (عرفية) تتحدد بموجبها (الجنسية الثقافية) لكل مفكر، وهي أنَّ المثقف ينتمي إلى ثقافة معينة إذا ما فكر بواسطتها. فالفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية بالذات التي تحمل معها تأريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه. وهنا نلاحظ في هذه الخطوة ينتقل الجابري من مجال (التحليل الإيديولوجي) إلى مجال (التحليل الإبستيمولوجي) وهو البحث الذي يتخذ موضعاً له أدوات الانتاج الفكري لمنتجات هذه الأدوات(٢).

ويتابع الجابري تمييز لالاند الذي أقامه بين (العقل المكون) أو الفاعل و(العقل المكوّن أو (السائد)(٣).

وعلى هذا التمييز المنهجي يكون العقل العربي وفق ما يقصده الجابري هو العقل المكوّن. أي جملة المبادىء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي يؤسس الثقافة التي يتمون إليها. ويجب أنْ لا يغيب عن الباب مبدأ التأثير والتأثر القائم بين العقل

---

(١) الجابري: تكوين العقل العربي: ص ١١.
(٢) الجابري: التكوين، ص ١٣ - ١٤.
(٣) الجابري: م. ن: ص ١٥ وهو ينقل عن:
A. laiand: laraison et ies norms. pp. 16-17 Hachette 1963.

المكوّن والعقل المكوّن. فالعقل السائد هو من نتاج العقل الفاعل، وكذلك العقل الفاعل يفترض عقلاً مكوناً. وعليه فالعقل العربي هو من نتاج الثقافة العربية(١).

✍ **وما يقوم به الجابري من (نقد العقل العربي) يكون من زاويتين:**

الأولى: ينظر فيها إلى العقل بوصفه عقلاً سائداً قوامه جملة مبادىء وقواعد تؤسس المعرفة والقواعد التي تشكل أساسيات المعرفة في الثقافة العربية.

الثانية: يكون النظر فيها إلى العقل العربي بوصفه عقلاً ينشىء ويصوغ العقل السائد في حقبة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان صياغة قواعد جديدة تحل محل القديمة وبالتالي قيام عقل سائد جديد.

وواضح إنّ هذا الذي يراه الجابري لا يتم إلاّ من خلال نقد العقل السائد. وعملية النقد هذه تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعليته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشراقات جديدة تستقي من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، كالفكر الفلسفي والفكر العلمي. وهذا كله يؤكد أنّ مفهوم العقل الذي يأخذ به الجابري وفقاً للتصور العلمي المعاصر بوصفه أداة وفاعلية ليس غيرهما، لم يعد يعني مجموعة من المبادىء، بل أنه بحسب رأي أولمو كمفهوم علمي للعقل يعني (القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادىء) كما أنّه في الأصل نشاط منظم، ولنقل (لعب حسب القواعد)(٢).

والملاحظ أنّ العقل يظهر في نهاية التحليل جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما، فكلّما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص، ولأنّ الثقافة العربية الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام موضوع ذو خصائص متميزة لذلك نجد الجابري يقول: (وإذن فنحن نستعمل عبارة «العقل العربي» فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة

---

(١) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ١٥ - ١٦.

(٢) الجابري: م. ن ص ٢٤ وهو ينقل عن:
jean viimo: la pensee seientiifique modrne: flammorion, partia 1969.

العلمية المعاصرة)(١). لذلك يؤكد الجابري على تأريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها. ومعنى ذلك أنّ ما يميز (العقل العربي) - عنده بوصفه عقل الثقافة العربية الإسلامية هو أنّ العلاقات داخله تتركز حول قطبين هما الله والإنسان. ويقرر الجابري أنّ العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، أي ذلك الاتجاه الذي يبحث في الإشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً ومرتكزاً. وفي هذا السياق يذهب الجابري إلى أن (العقل العربي) المكوّن بوصفه النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية. وهنا يستخدم مفهوم (النظام المعرفي) الذي يعني جملة من المفاهيم والمبادىء والاجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية(٢).

هكذا يقوّم الجابري النهضة العربية الحديثة أو اليقظة. ويتساءل المرء: ماهذا الميدان؟ إنّه، في الجابري، (العقل العربي) ذاته، (تلك القوة الملكة أو الأداة التي بها (يقرأ) العربي و(يرى) و(يحكم) و(يفكر) و(يحاكم)(٣).

لقد كان يجب أنْ يُتناول العقل، في رأيه، منذ أكثر من مائة سنة، نظراً لأنَّ (نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة)(٤). ويتسأل الجابري: هل يمكن بناء نهضة بعقل (لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه)(٥)؟.

إنَّ رواد النهضة أو اليقظة العربية الحديثة قد أغفلوا (نقد العقل). إنهم لم يدركوا أو يعوا أنَّ (سلاح النقد)(٦) يجب أنْ يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». ولعل هذه

---

(١) الجابرى: تكوين العقل العربي: ص ٢٥ - ٢٦.
(٢) الجابري: م. ن: ص ٣٧ - ٣٨.
(٣) الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي. العربي، ١٩٨٢)، ص: ٦.
(٤) الجابري: تكوين العقل العربي، ص: ٥.
(٥) الجابري: م. ن، ص: ٥.
(٦) يقول الجابري: إنَّ هذا السلاح لابد منه، ولكن لابد، في الوقت نفسه، من نقد السلاح. ويستطرد قائلا: إنّ «سلاح النقد تمدنا به الفلسفة، أما السلاح فيمدنا به التأريخ». ينظر:=

هي نقطة الضعف الأساسية والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، في معتقد الجابري.

إنَّ العقل الناقد مدعو إلى أنْ يتعلم كيف يمارس الرقابة الذاتية، وإلى أنْ ينتقد نفسه، قبل كل شيء والأمر الذي لم يتحقق من قبل ،في رأي الجابري. وإذا كان من سؤال لنا، هنا، فهو :هل يعني ماذهب إليه الجابري أنّه أول ناقد للعقل العربي منذ أكثر من مائة عام؟ إنَّ أغلب الضن عندي هو أنَّ الجابري يعد نفسه مؤسسا لهذا النقد مع أنّه لم يصرح بذلك.

لا يكتفي الجابري بتأكيد غياب (نقد العقل) في مشروع النهضة، فيذهب بعيداً ليقول: إنَّ (نقد العقل) غائب في (مشروع الثورة) كذلك، المشروع الذي حلم به أبناء هذا الجيل في أواخر الخمسينيات واوائل الستينيات من القرن المنصرم(١).

وبناءً على كل ما تقدم أنّ مفهوم (العقل العربي) عند الجابري يعني ما تكون وتشكل داخل الثقافة العربية في الوقت نفسه الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها(٢)، ومعنى هذا أنَّه يحدده من خلال استئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بكل فروعها. فمشروع الجابري يهدف إذاً إلى النظر في كيان العقل العربي وآلياته(٣). وهو ينتقد على هذا التصور (للعقل العربي). فإنَّه بحسب رأي حسن حنفي مفهوم غريب عن التراث، وأنّ العقل لا قوامية له. وهذا المفهوم للعقل نشأ أبان المد القومي في القرن التاسع عشر وصار المفكرون يتحدّثون عن عقول مختلفة للشعوب راحت تعطيها خصائص ثابتة في طرق التفكير(٤).

ويرى آخرون مثل قنصوة أنَّ افتراض (عقل عربي) وتعقب مراحل تكوينه

= الجابري: التراث والحداثة: دراسات ... ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص: ١٠٣.

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٣٢٥.

(٢) الجابري: التكوين، ص: ٣٩٣.

(٣) الجابري: م. ن: ص ٥.

(٤) حنفي: الفلسفة والتراث، ص ٣٧٠.

وعناصر تركيبه، إفتراض لا يمكن أنْ يؤدي إلى نتائج متماثلة في كل زمان، لأنّه أقرب ما يكون لكيان ميتافيزيقي تتباين من حوله شتى التصورات، وهو أمر تعسفي مفروض على وقائع التأريخ وأحداثه، وليس هناك من بنية عقلية مستمرة للأمة أو منهج ثابت واحد للتفكير(١).

كذلك نشير إلى أنّ الجابري عندما يصنف الثقافة العربية الإسلامية إلى ثقافة عقلانية وثقافة لا عقلانية نجد كأنّه لم يلتفت إلى آنية ممارسة العقل في الإسلام والصفة المؤقتة لهذه الخصوصية، أو بالأحرى التأريخية الجذرية لأنماط العقل في الإسلام التي تعني أنّ ممارسة العقل لدى مختلف التيارات ليست أزلية خالدة. وإنّما هي مرتبطة بلحظة انبثاق معينة، كما أنّها واقعة تحت تأثير عوامل عديدة كما يرى أركون، ولذلك فإنّ انتصار هذا التيار أو ذاك لم يكن مضموناً دائماً كما أنَّ الفشل لم يكن أبدياً في أحوال كثيرة، فكثيراً ما ينجح مذهب أو تيار، مما يسبب ظروف اجتماعية وسياسية محبذة ثم يسقط فيما بعد نظراً لمعاكسة الظروف له(٢).

المبحث الثاني
أحكام المنهج لتصنيف التراث الفلسفي العربي المعاصر

لقد صار مقبولاً منذ مدة،عند الباحثين الابستيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأنَّ (طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج). وإذن فالخطوة الأولى في كل بحث علمي هي تحديد الموضوع والتعرف على طبيعته. وتكتسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بموضوع كـ(التراث) - بالنسبة للفكر العربي الحديث - يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب ،بل أيضاً لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه. لنبدأ إذن بالتسأول: كيف يتحدد مفهوم (التراث) في خطابنا العربي المعاصر.

---

(١) صلاح قنصوة: دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي، الفلسفة العربية المعاصرة، ص ٤٤.

(٢) محمد اركون: تاريخية الفكر، ص ٩١.

لعل أول ماينبغي إبرازه هنا هو أنَّ تداول كلمة (التراث) في اللغة العربية ،لم يعرف في أي من عصور التأريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية ،أنَّ المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن الواحد والعشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أنْ نلحظ أنَّ (الاشباع) الذي يتميز به مفهوم (التراث) في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينهاالايديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة. والبيانات التالية تؤيد هاتين الدعوتين.

لفظ (التراث) في اللغة العربية من مادة (و. ر. ث) وتجعله المعاجم القديمة مُرادفاً لـ(الإرث) و(الورث) و(الميراث) ،وهي مصادر تدل، عندما تطلق اسماً، على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حَسَب. وقد فرّق بين اللغويين القدامى بين (الورث) و(الميراث) على أساس أنَّها خاصان بالمال وبين (الإرث) على أساس أنَّه خاص بالحَسَب. وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين (الورث) و(الميراث) على أساس أنه خاص بالحسب. ولعل لفظ (تراث) هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العربل الذين جُمعت منهم اللغة. ويَلتَمِس اللغويون تفسيراً لحرف (التاء) في لفظ (تراث) فيقولون إنَّ أصله (واو). وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصّرفي (ورَاث)، ثم قُلِبَت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول....

وقد وردت كلمة (تراث) في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى: ﴿كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴿١٨﴾ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾﴾(١). وقد فسر الزمخشري عبارة (أكلاً لما) بـ(الجمع بين الحلال والحرام)، وهذا هو معنى اللمّ، وبالتالي فمعنى (تأكلون التراث أكلاً لّما) أنهم كانو يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب

(١) سورة الفجر: الآيات: ١٧ - ٢٠.

غيرهم)، ف(التراث) هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه. أما كلمة (ميراث) فقد وردت في القرآن مرتين في عبارة ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، بمعنى أنه (يرث كل شيء فيهما لا يبقى منه باقٍ لأحد من مال أو غيره).

أما في الفقه الإسلامي حيث عُنيَ الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (باب الفرائض) فإنَّ الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث» (بالإضافة طبعاً إلى: وَرِث، يرث، ورْث، توريث، الوارث، الورثة...الخ). أما لفظ (تراث) فلا نكاد نعثُرُ له على أثرُ في خطابهم....

وأما في الحقول المعرفية العربية والإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تحظى فيها كلمة «تراث» بأي وضع خاص، بل أننا لا نكاد نعثر لها على ذكر.

هذا ويمكن أنْ نلحظ بالاضافة إلى ما تقدم أنَّه لا كلمة (تراث) ولا كلمة (ميراث) ولا أيًا من المشتقات من مادة (و.ر.ث) قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي - (حسب ما نعلم) وهو المعنى الذي تُحيلُ إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائما: المال، وبدرجة أقل: الحسب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة (تراث) ومرادفاتها... فعندما يتحدث الكندي مثلاً، في مقدمة رسالته المعروفة بكتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم - لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة (تراث الأقدمين) بل يستعمل تعابير أخرى مثل: «ما أفادُونا من ثمار فكرهم[2]، وبالمثل نجد ابن رشد في كتابه فصل المقال يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلو تماماً من كلمة «تراث» أو ما يرادفها. يقول مثلاً: (فبَين أنه يجب أن

(١) سورة آل عمران: الآية: ١٨٠، وسورة الحديد: الآية: ١٠.

(٢) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد هادي أبو ريدة، ط٢ (دار الفكر العربي، ١٩٨٧).

نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك)[١].

هذا بالنسبة لنوع حضور لفظ «تراث» في الخطاب العربي القديم ، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة التي (نستورد) منها ، منذ بدء يقظتنا الحديثة تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا ، ترجمة وتعريباً ، وهي الفرنسية والإنكليزية بصورة خاصة، فإنَّ كلمتي Heritage وPatrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نُحمِّلها نحن اليوم لكلمتنا العربية: «التراث». إنَّ معناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم والذي يحيلُ أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه. نعم لقد استعملت كلمة Hwritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي»[٢]، ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جداً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة «تراث» في الخطاب العربي المعاصر. إنَّ الشحنة الوجدانية والمضمون الايديولوجي المرافِقَيْن لمفهوم (التراث) كما نتداوله اليوم تخلو تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي نتعامل معها.

وإذن، فبإمكاننا أنْ نقرر، بناء على ما تقدم، أنَّ «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنّه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحيَّة المعاصرة التي «نستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إنَّ هذا يعني أنَّ مفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم، إنَّما يجد إطاره المرجعي

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨).

(٢) (Paul Robert, Le Petit Robert: Dictionnaire alpaetique et analogue de la hangue Francaise (Paris: Societe du nouveau litter, .١٩٧٠

داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهمه الخاصة، وليس خارجهما. فإلى هذا الإطار، وإليه وحده، يجب أنْ نتجه بإهتمامنا الآن.

الواقع أنَّ لفظ (التراث) قد اكتسى في الخطاب العربي الحديث معنى مختلفاً مباينا إنْ لم يكن مناقظا لمعنى مرادفه الميراث في الاصطلاح القديم وعليه فقد أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ماهو مشترك بين العرب أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفا لسلف وهو المضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً من مقومات الذات العربية وعنصرا أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها ومن هنا ينظر إلى التراث لاعلى أنّه بقايا ثقافة الماضي بل على أنّه تمام هذه الثقافة وكليتها، أنّه العقيدة والشريعة واللغة والادب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات وبعبارة أخرى أنّه في آن واحد المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية.

وعليه فأنَّ استعمال لفظ التراث بهذا المعنى الذي ابرزناه الآن استعمال نهضوي فهو من جملة المفاهيم الموضفة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر وبالتالي فهو يستقي كما قلنا كل مضاميته من ذات الخطاب، أعني من ضروف النهضة العربية الحديثة من طموحاتها وعوائق مسيرتها وبالجملة فأنَّ التراث قد وضف في الخطاب النهضوي العربي الحديث توضيفاً مضاعفاً فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزيما النهضوية عرفته النهضة العربية الحديثة كما عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ ميكانيزيما قوامه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في تراث والعودة إلى اصول للارتكاز عليها في نقد الحاظر والماضي القريب منه الملتصق به والقفز بالتالي إلى المستقبل.

من هنا كانت تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الإيديولوجية وأيضاً النضرة الضبابية والسحرية معاً التي تلامس مفهوم التراث في الخطاب العربي الحديث والمعاصر والتي تجعله بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاظرها.

✍ **أما حظور التراث كمعرفة في الثقافة العربية الراهنة فيتميز بين صورتين لمعرفة التراث:**

أولا: الصورة التقليدية والتي نجدها واضحة لدى المثقفين العرب المتخرجين من الجامعات والمعاهد. إنَّ الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج اسميناه بالفهم التراثي للتراث وهو الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي سواء تلك التي يعبرون فيها عن ارائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والأنخراط في اشكاليات المقروء والاستسلام لها وهكذا مايعاني منه هذا المنهج يتلخص في افتين اثنين:

أ - غياب الروح النقدية

ب - فقدان النظرة التاريخية

وطبيعي والحالة هذه أنْ يكون أنتاج هؤلاء التراث يكرر نفسه وفي الغالب يكون هذا التراث مجزءاً ورديئاً.

ثانياً: الصورة العصرية وهي الصورة الاستشراقوية نسبة إلى المستشرقين ومن سار ويسير على منوالهم من الباحثين والكتاب العرب المعاصرين وهي صورة تستحق قليلا لجلاء مكوناتها والكشف عن اطارها المرجعي.

وعليه هناك جانبان في الاستشراق يجب استحظارهما معا:

الجانب الأول: هو الذي يتصل بالعلاقة الصريحة حيناً الخفية حيناً آخر بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية.

الجانب الثاني: هو الذي يتصل بالشروط الموضوعية التاريخية والمنهجية التي كانت توجه من داخل الباحثين الاوروبيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن مستشرقين وغير مستشرقين.

نعم لم يكن مؤرخو الفكر في أوروبا سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي يصدرون كلهم مستشرقين وغير مستشرقين عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجاً

واحداً بعينه ومع ذلك فأنه لا أختلاف رؤاهم ولاتنوع مناهجهم ولاتضارب دوافعهم الشخصية كان يخترق بهم الاطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته في اطار المركزية الأوروبية.

وبالجملة: فإنَّ ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا وحدها يمكن أنْ نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة للشرطين الضرورين لكل نهضة.

المقصد الاول
اشكالية فلاسفة المشرق العربي

ربما لم تعد الفلسفة بعد هيغل إلا أعادة لقراءة تأريخها، فالفلسفة لم يعد لها موضوع أنَّها استراتيجية فالفكر الفلسفي لاينشغل اليوم بموضوعات بعينها بقدر ماينشغل بنفسه ويبحث عن أصولها وكيفية نشئتها، لقد أخلت الفلسفة في القرن الماضي المكان للتاريخ، فأصبح هم الفكر هو اعادة قرائة تراثه لتجاوزه. أما بنبذه كما فعلت الوضعية وامتداداتها أو بتملكه.

وفي هذا الإطار صرح ماركس كما نعلم أنْ لا علم إلا التأريخ، ولهذه الغاية خطت الإيديولوجية الإلمانية لأعلان نهاية الفلسفة وقد أدى هذا ولأول مرة إلى تحديد مفهوم التاريخ ونحت مفهوم الإيديولوجيا واعادة النظر في منطق الفلسفة ومفهوم السلب ومبدا الهوية وفكرة الاختلاف.

ونستطيع أنْ نقول بصفة عامة أنَّ الفكر انتهج بتملك التراث الفلسفي استراتيجيتين متعارضتين: أولاهما تسعى نحو البناء وتنظر إلى التراث الفلسفي على أنَّه منبع كل حقيقة. صحيح أنَّها تستخدم مفهوم التجاوز إلا أنها تنظر إليه في معناه الهيغلي وترى أنَّ التاريخ كذاكرة متراكمة والزمان كصيرورة يفصل فيها حاظر متحرك الماضي عن المستقبل.

أما الاستراتيجية الأخرى، فهي تهدف أنْ تكون معارضة للدولة، أو قل أنها

تتحدد وتوجد بالضبط في معارضتها للاخرى: إنّها تهدف إلى تقويض التراث الفكري ولاتنظر إلى تاريخ الأفكار من وجهة نظر الحقيقة لاتنظر إليه من مصدر حقائق وإنما أيضاً كعائق من هذا المنظور لايسئل التراث الفلسفي عما أختزن من حقائق بل أساساً عما يحجب ويستر ولا يعامل كذاكرة وإنما كذاكرة مضادة.

أما الجابري فرغم أنّه يدعو إلى اعادة بناء الذات فهو يقتصر على استخدام ايجاب لمفهوم الإيديولوجيا. صحيح أنّه يعدنا بنقد للعقل العربي ولكن استعماله حتى الآن لمفهوم الإيديولوجيا يظل استعمالاً إيجابياً. فنراه يميز في التراث الفلسفي بينما يطلق عليه المحتوى المعرفي والوظيفة الإيديولوجيا وهذا المحتوى المعرفي (يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد، أما بالنسبة للمضمون الإيديولوجي فالأمر يختلف أنَّ له بشكل من الأشكال حياة أخرى يظل يحياها على مر الزمن في صور مختلفة).

والجديد في الفلسفة يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الايديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، ففي هذه الوظائف يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى وعن تاريخ.

أما العروي فأنّه يرفض مبدئياً على الأقل هذا الاستخدام الايجابي لمفهوم الايديولوجيا فأننا لانستطيع أنْ نقول على رغم ذلك أنَّ استراتيجيته مغايرة لاستراتيجية الجابري فهي أيضاً استراتيجية بناءة. وبالفعل فإنَّ مفهوم الادلوجة عنده هنا مفهوم سلبي. إنها صورة ذهنية غير مطابقة للقاعدة المجتمعة المنوطة بها غير أنَّه لايستمر في هذا الاتجاه النقدي وسرعان ماتتحول استراتيجيته من الهدم إلى البناء.

فنرى الجابري يقدم قراءة جديدة للفلسفة الإسلامية، تؤكد على الفصل المنهجي بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، وذلك لأنَّ الفلسفة الإسلامية كانت قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة، لذا فإنَّ الجديد في الفلسفة الإسلامية يجب أنْ يبحث في الوظيفة الإيديولوجية لهذه المعارف، ففي هذه

الوظائف يجب أنْ نبحث للفلسفة الإسلامية عن المعنى[١] وتحقيقاً لهذا الاختلاف في التوظيف كانت الاشكالية الفلسفية في المشرق مختلفة عنها في المغرب، ويؤكد الجابري أنَّ الاشكالية الرئيسية للفلسفة الإسلامية في المشرق هي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين[٢].

فالجابري يرى أنَّ الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الاتجاه بسبب إستغراقها في إشكالية التوفيق، حيث كان التوفيق يمثل جوهر المدرسة الفلسفية المشرقية التي كانت محاولة متواصلة لدمج بنية الفلسفة اليونانية في بنية الفكر الديني[٣]. ومعنى هذا أنَّ تأريخ الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي عند الجابري هو تاريخ لحظتين في وعي هذا المجتمع. اللحظة الأولى تأسست معرفياً وفق جهاز الميتافيزيقا الفيضية وأيديولوجيا على دمج الفلسفة بالدين[٤]. اما اللحظة الثانية فستتحدث عنها لاحقاً[٥].

ولا بد من القول إنَّ الجابري يرى لكي نفهم الفلسفة العربية الإسلامية فهماً صحيحاً علينا أنْ نطرحها في إطار الاشكالية العامة التي املتها عليهم ووجهت بحثهم فيها[٦]. وأنَّ المدرسة الفلسفية في المشرق تختلف عن المدرسة الفلسفية في المغرب. فلقد كان لكل واحدة منها أسلوبها الخاص ومفاهيمها الخاصة واشكاليتها الخاصة كذلك، لقد كانت المدرسة المشرقية تستوحي آراء الفلسفة الدينية السائدة في بعض المدارس السريانية القديمة وخاصة مدرسة حران المتأثرة إلى حد بعيد بالافلاطونية المحدثة.

لذلك يرى الجابري أنَّ الاتصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما ينتميان إلى ما اصطلح على تسميته (الفلسفة الإسلامية) لا ينبغي أنْ يخفى عنا انفصالاً أعمق بين

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٦ - ٧.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٧.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٦.
(٤) الجابري: م. ن، ص: ٤٣ - ٤٤.
(٥) أنظر: ما سنقوله في المقصد القادم.
(٦) الجابري: نحن والتراث، ص: ٥٩.

الاتجاهين في المشرق والمغرب، فهناك روحان ونظامان يريان في تراثنا القومي. وإنَّ الزمان السياسي والثقافي مختلف بين المشرق والمغرب. كما يضيف اصطلاحات اخرى في دراسة البناء النظري المشرقي كصيغة (الهرمسية) وصيغة (العقل المستقيل) التي تعبر عن الطابع اللاعقلاني في المدرسة المشرقية في مقابل (العقل النقدي) الذي تميزت به المدرسة المغربية(١).

في الحديث عن المدرسة الفلسفية واشكاليتها لا بد من البدء أولاً مع الكندي (ت ٢٥٢ هـ) بوصفه أول فيلسوف عربي وأيضاً أول فيلسوف لـ(دولة العقل) في الإسلام التي جعلت من مهماتها الرسمية التصدي لـ(العقل المستقيل)(٢). لقد كان الكندي منخرطاً بشكل مباشر في الصراع الايديولوجي الذي كان محتدماً بين المعتزلة من جهة، وبين الغنوص بأهل السنة معاً من جهة أخرى، فناضل على الجبهتين، وقام بعملية (تعريف) للفلسفة وتطبيعها ضمن عملية توظيف المادة المعرفية المنقولة من علوم الاقدمين في الصراع الإيديولوجي الذي خاضه المفكرون المتنورون في المجتمع الإسلامي(٣).

لقد دشن الكندي عملية تنصيب (العقل الكوني) في الثقافة العربية الإسلامية التي شطت في الوقت نفسه استعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من (العقل الفعال) الذي قال به أرسطو عقلاً مفارقاً من جملة العقول العلوية، وهنا يلاحظ كأنما الكندي ينفي التراتبية والهرمية التي تقيمها الهرمسية والافلاطونية المحدثة بين الله والعالم ويتصور العلاقة بينهما من الناحية الانطولوجية المعرفية تصوراً إسلامياً محضاً، وعلى طريقة المعتزلة خاصة. وهو يكرس هذا التصور بخطاب فلسفي المضمون أرسطي النزعة على الضد في كل التصورات الغنوصية بكل اتجاهاتها(٤). ووفق هذا السياق، يرى الجابري أنَّ

(١) إسماعيل: القطيعة الابستيمولوجية، ص: ١١٤ - ١١٧.

(٢) الجابري: تكوين العقل العربي، ص: ٢٣٦.

(٣) الجابري: نحن والتراث، ص: ٣٧ - ٣٨.

(٤) الجابري: تكوين، ص: ٢٣٧.

الكندي يقيم نوعاً من التوازي بين الدين والفلسفة فيجعلهما يسيران بتوافق وإنسجام نحو هدف واحد هو (الحق) أي المعرفة الحقيقية بالله وبالطبيعة والإنسان[١]. ومعنى هذا أنَّ المعرفة عند الكندي إما حسية وأدواتها الحس وموضوعها الأشياء الحسية، وإما عقلية وموضوعها المعقولات أي المفاهيم المجردة، وإما الهية وأدواتها الرسل المبلغة عن الله وموضوعها عالم الربوبية، أما في مجال الوجود فنجد الكندي قد تمنى المسلمة الدينية القائلة ب (حدوث العالم)، وهو ما يوظف لنصرتها وإضفاء المعقول عليها حشداً للمفاهيم الفلسفية الأرسطية.

ويأتي الفارابي (ت - ٣٣٩ هـ) بعد استحكام متغيرات الانقلاب السني على المعتزلة وبحسب ما يرى الجابري كانت فلسفته مشروعاً ايديولوجياً للدفاع عن قضية اعادة الوحدة إلى المجتمع الإسلامي الممزق، وإلى الفكر من خلال خطاب عقلاني يأخذ بمبادئ (العقل الكوني) الذي لا يرى في الاختلاف بين الدين والفلسفة ليس سوى اختلاف في طريقة التعبير: الأول يستعمل الطريقة الخطابية والثاني يستعمل الطريقة البرهانية، ومن ثم فالاختلاف يزول تماماً بدمج أحدهما في الآخر على أساس أنَّ أقوال الدين مثالات لما في الفلسفة[٢].

ويهذا يكون الفارابي قد عمل على استعادة منطق أرسطو كاملاً حيث رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحقيق وحدة الفكر في المجتمع وذلك من خلال القضاء على الفوضى التي تصيب الحياة الفكرية في المجتمع بسبب الجهل بالمنطق[٣].

أما بخصوص مسألة (التوفيق بين الفلسفة والدين)، فنجد الجابري يحلل اندفاع الفارابي إلى انشاء منظومة جمعت بين الميتافيزقيا والدين والسياسة والاجتماع جمعاً تركيبياً رائعاً، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية كان الدافع إليه والغاية المتوخاة منه، في آن واحد، دمج الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة. وهنا يطرح

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٣٨.
(٢) الجابري: تكوين، ص: ٢٣٩.
(٣) الجابري: نحن والتراث، ص: ٣٨.

السؤال على مشروع الفارابي لماذا (التوفيق بين الفلسفة والدين)؟. إنَّ الاجابة عن هذا السؤال تأتي من الفارابي نفسه، حيث درس الفلسفة اليونانية كما عرفها عصره فقرأ افلاطون وارسطو قراءة موجهة ايديولوجية مكشوفة الدوافع والغايات تظهر من خلال (الجمع بين رأي الحكيمين)، أي العمل على توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية، كما كانت حلاً للصراع المرير بين القوى المختلفة المصالح لكي يتمثل في الجمع والتوفيق بالشكل الذي يضمن مسار التقدم. فالمحور الموجه لقراءة الفارابي برأي الجابري لم يكن غير المحور الذي كانت تدور حوله الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والخلفية في عصره والعصر السابق له[1]. ومن هذا يتضح أنَّ الأمر يتعلق بتأويل ايديولوجي هادف لأرسطو وأفلاطون يستجيب لاشكاليته الفكرية العامة في محاولته التوفيقية التي كانت تستهدف البحث عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة في المجتمع الإسلامي، والتماس الحلول من العقل بوصفه قوة جامعة موحدة، قوة كونية تستطيع وحدها اكتناه سر الوجود وتبين الطريق الذي يجب سلوكه، أما الدين وهو هنا محور التوفيق، فهو عند الفارابي لا يناقض العقل ولا يخالفه إلا مظهرياً. فعالم الدين مثالات لما في عالم العقل[2].

أما إخوان الصفا (من رجال القرن الرابع الهجري) فيراهم الجابري قد نسوا في رسائلهم اللامعقول العقلي المتماشي في الموروث الهرمسي فشكلت مدونة هرمسية كاملة أن تحيل مراراً وتكراراً إلى هرمس مثلث الحكمة وإلى اماثاديموس وفيثاغورس علاوة على تبنيهما لنظرية الآله المتعالي الذي لا يعبر عنه وصف، ونظرية العقل الكلي المكلف بتدبير الكون فضلاً عن الحاحها على الطبيعة الإلهية للنفس البشرية، وكذلك دفاعها المستميت عن العلوم (السرية) الهرمسية منتجات (العقل المستقيل)[3]. وإنَّ المبدأ الذي يؤكد عليه إخوان الصفا هو المبدأ الهرمسي،

(١) الجابري: تكوين، ص: ٢٤١ - ٢٤٣.

(٢) الجابري: نحن والتراث، ص: ٦٠.

(٣) الجابري: م. ن، ص: ٦٠ - ٦٣.

وحده الذي يفسر حقيقة العالم ويحقق الوحدة الفكرية بين الناس. ويأتي ذلك وفق التأويل الهرمسي مبدأ تشبيه العالم بالإنسان.

ليس هذا وحسب كما يرى الجابري فالتطابق الذي تقيمه رسائل إخوان الصفا بين الإنسان والعالم تقيمها ايضاً بينهما وبين المجتمع والدولة، وهنا نجد انفسنا أمام توظيف سياسي ايديولوجي سافر للفلسفة الدينية الهرمسية[١]. ومعنى هذا الربط بين فلسفة إخوان الصفا والايديولوجية الاسماعيلية نجد ان المجهود العقلي الذي بذله الفلاسفة الاسماعيليون، كان من اجل بيان كيف ان المعرفة ليس سبيلها العقل اي لا بد من(معلم) هو (الامام). ويرى الجابري إنَّ هذه الفلسفة الاسماعيلية (الفلسفة-الايديولوجية) هي من عقل رفيع المستوى، لكن هدفها ليس إقرار سلطة العقل وسيادته، بل أنَّ هدفها هو نفي العقل، وهنا نلاحظ أنَّها تبدو في صورة مجهود عقلي جبار من أجل تمرير وتكريس (استقالة العقل)[٢].

الآن نصل إلى ابن سينا (ت - ٤٢٨ هـ) الذي تبنى المنظومة الفيضية الفارابية ليوضعها في فلسفته التي وضحت لنا عنه صورتها بوجهين. الوجه الأول يعبر عن مرحلة الازدهار الكمي للثقافة الإسلامية وصاحب كتاب (الشفاء) العظيم. أما في الوجه الثاني فهو صاحب الفلسفة المشرقية التي كانت بحسب رأي الجابري خطاباً لا عقلانياً. حتى نلاحظ أنَّ ابن سينا قد كرس بفلسفته المشرقية هذه اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده عن عقلانيته المتفتحة[٣].

ووفق تحليلات الجابري يعد ابن سينا المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط في الثقافة العربية الإسلامية. إنَّ ابن سينا يقدم عن نفسه هذين الوجهين ويلح الحاحاً صريحاً ومتكرراً بأنَّ الوجه الثاني هو الذي يمثله ويمثل زبدة الحق

(١) الجابري: تكوين، ص: ٢٠٢.
(٢) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢٠٤.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٢٠٦.

عنده، وهذه المسألة يحسمها الجابري في المقدمة التي ينطلق منها في قراءة ابن سينا والتي قوامها الفصل في مؤلفاته، بين مؤلفات تعليمية كالشفاء. ومختصر النجاة ورسائله المنطقية، وبين مؤلفات عرض فيها ما أسماه ب (الفلسفة المشرقية) التي قال عنها أنّها الحق الذي لا مجمجة فيه والتي ضمنّها كتاباً بالعنوان نفسه، ورسائل اخرى فضلاً عن كتابه «الانصاف» والاشارات والتنبيهات)[١]. واستخلاصاً من كل ذلك تبنى ابن سينا النظرية الهرمسية التي تعد النفس جوهراً مستقلاً عن البدن، وأنّها في الأصل جزء من الآله المتعالي وغرسها الآله الصانع في الجسم البشري، لقد تبنى ابن سينا هذه النظرية، واعاد بناء الميتافيزيقا الفيضية الحرانية الوثنية الاصل وطلاها بطلاء اسلامي، ودافع عنها في مختلف كتبه. إننا نجد مع ابن سينا تبني كامل للهرمسية بتصوفها وعلومها السرية السحرية. إن ابن سينا الذي ينتظم بموسوعة (الشفاء) في تراث الكندي - الفارابي تراث تنصيب العقل الكوني في الثقافة العربية، فلا شيء يبرر لديه عطية (التحطيم الذاتي) التي انساق فيها بفلسفته المشرقية التي تكرس اللامعقول بمختلف الوانه واشكاله سوى وعيه الفلسفي المقلوب واستسلامه بالتالي للهرمسية ونظرتها السحرية إلى العالم[٢].

وقدم لنا الجابري عرضاً مسهباً للعناصر الاساسية في فلسفة ابن سينا، ليصل إلى أنَّ ما دعاه ابن سينا بـ (الفلسفة المشرقية) هو منظومة فلسفية خاصة، هيكلها العلمي، الميتافيزيقي، هو الهيكل الذي شيده الفارابي نفسه، والذي تحتل فيه نظرية الفيض العمود الفقري، أما محتوى هذه الفلسفة المشرقية السينوية، محتواها الفلسفي - الديني، وليس مضمونها الإيديولوجي، فهي نظرية ابن سينا في النفس[٣]. وجملة القول إنَّ التشابه بين عناصر (الفلسفة المشرقية) السينوية وبين العناصر المقابلة لها في الفلسفة الدينية الحرانية تشابه واسع جداً إلى درجة تصح بالقول بوجود تطابق شبه تام بينهما وتأثير مدرسة حران لم يكن متصوراً على ابن سينا

(١) الجابري: تكوين العقل العربي، ص: ٣٩ - ٤٠.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٨.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٢٦٨.

وحده، فنجد تأثيرها واضحاً في فكر إخوان الصفا، وكذلك في آراء الكندي الفلسفية، أما الرازي فقد تبنى المذهب الحراني جملة وتفصيلاً. ويظهر تأثيرها واضحاً في أهم عنصر تقوم عليه منظومة الفارابي الفلسفية نظرية الفيض وعقولها العشرة حيث لم يصنف ابن سينا للمنظومة الفارابية اي عناصر جديدة ولم يحذف منها أي شيء، وكل ما فعله هو أنّه أبرز عناصر معينة محملاً إياها بالفعل ما كانت تتضمنه بالقوة[١].

وفي هذا الاتجاه، نجد الجابري الذي يطبق منهجه على درس فلاسفة الإسلام يرى أنَّ ابن سينا يعد المدشن الفعلي لمرحلة التراجع والانحطاط في الفكر الفلسفي الإسلامي وأنَّه أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام، أنَّ الضربة التي أصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الإسلام جاءت على يد ابن سينا، الذي يعتقد الجابري بوجود دوافع قومية ايديولوجية وراء انشاء فلسفته المشرقية الذي جعل هذه الفلسفة مشروعاً ايديولوجياً منذ البداية[٢].

ولكن ما يطرح على هذا القول هو هل تحتمل فلسفة ابن سينا أنْ تؤول انطلاقاً من مفهوم قومي فهل شكل الوعي القومي أحد تجليات الوعي الإسلامي في عصر ابن سينا وهل ارتفعت التمايزات العرقية في المجتمع الإسلامي إلى درجة الوعي القومي، أنَّه طرح مشكوك في تأريخيته ولا يمكن قبوله هكذا ببساطة، أنَّ مشرقية ابن سينا هي جنوح نحو التصوف وتعبير عن أزمة العقل العربي عامة، حيث بدأت الصوفية مع الفارابي في نظرية الاتصال[٣] وهذا ما يفسر تأرجح الفكر الإسلامي بين اتجاهين العقلي والميتولوجي[٤].

وفيما يخص الغزالي (ت - ٥٠٥ هـ) فقد فكك الفكر اليوناني إلى قطع واجزاء بحسب رأي الجابري، بل أنَّ الغزالي أصدر في كل قطعة منها فتواه المعرفية، فقال:

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ١٢ أو ص: ١١٤.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ١٠١ وص: ١٢٨ - ١٣٠.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ١٥٤، ص: ١٥٨ - ١٥٩.
(٤) حرب: مداخلات، ص: ١١٨ - ١١٩.

هذا واجب لا بد من التمسك به، وهذا مستحب يستحسن الأخذ به، وهذا مباح لا ضرر فيه وذاك مكروه ينبغي تركه، وهذا حرام تجب محاربته. لقد درس الغزالي الرياضيات والمنطقيات، كما أنَّه درس الطبيعيات لأنَّها علم ليس فيه ما يضر الدين، وأما الإلهيات فقد رفضها جملة وتفصيلاً، وذلك بعد ما حللها من منظوره الخاص إلى عشرين مسألة، كفّر الفلاسفة في ثلاث وجعلهم من أهل البدع في الباقي، أما السياسات فقد أباح النظر فيها، لقد كانت هناك معطيات خاصة هي التي وجهت الغزالي نحو افلوطين وعسى قصد (إحياء علوم الدين). وهنا يستخلص الجابري أنَّ الفارابي ولحظة الغزالي بالنسبة لتطور الحضارة العربية الإسلامية في المشرق هما بالتتابع، كلحظة أرسطو، ولحظة افلوطين بالنسبة للحضارة الأغريقية - اللاتينية مع الأخذ بعين الاعتبار الكامل خصوصية الحضارتين(١).

المقصد الثاني
مشروع قراءة جديدة لفلاسفة المغرب العربي

يعتقد الجابري أنَّ المشروع الثقافي لفلاسفة المغرب قد أحدث قطيعة مع الدرس الفلسفي في المشرق، وبالتالي فإنَّ فلاسفة المغرب يفكرون داخل اشكالية مختلفة عن اشكالية فلاسفة المشرق فالمدرسة الفلسفية في المغرب كانت متأثرة إلى حد بعيد بالحركة الإصلاحية، بل بـ(الثورة الثقافية) التي قادها ابن تومرت، والتي اتخذت «تراث التقليد والعودة إلى الأصول» شعاراً لها ومن هنا انصرفت المدرسة الفلسفية في المغرب إلى البحث عن الأصالة من خلال (قراءة جديدة) للأصل وفلسفة أرسطو بالذات، لقد عالج فلاسفة الإسلام، بالفعل، المشاكل نفسها وتناولوا الموضوعات نفسها لكن هذا لا ينفي أنَّ هناك (نظامين فكريين الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب وأنَّه داخل الاتصال الظاهري بيتما هناك

(١) حرب: مداخلات، ص: ١١٩ ينقل عن أركون: الفكر العربي، ص: ١٧٥.

انفصالاً يصل إلى درجة (القطيعة الابستيمولوجية) بين الاثنين، وتلك قطيعة تمس في آن واحد المنهج المفاهيم والاشكالية[١].

ولكي يفسر الجابري رأيه، يذهب إلى أنّه وجد فلاسفة المغرب والاندلس أنفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية التي حركت فلاسفة المشرق، فلم يعد هناك مبرر ولا دافع لتلك المحاولات الرامية إلى دمج الدين بالفلسفة، بل عملوا على الفصل بينهما، انقاذاً لهما سواء بسواء[٢].

لقد جاء مشروع فلاسفة المغرب من مجموعة عناصر: (الثورة والثقافة) التي قام بها ابن تومرت والتي تدعو إلى قراءة جديدة للنصوص الدينية، وازدهار دراسة المنطق والرياضيات والفلك، مما كان نتيجة لقيام خميرة عقلانية نقدية جديدة وجدت متنفساً لها في الدعوة الموحدية، وكذلك في مجال العلوم العقلية اتخذت (الدعوى إلى الأصول) معنى خاصاً. هو الرجوع إلى مؤلفات أرسطو بالذات. وأخيراً اتجاه العقلانية الإسلامية على عهد الموحدين نحو البحث عن رؤية جديدة تقوم على الفصل بين الدين والفلسفة للاحتفاظ لكل منهما بهويته، وتحديد مجال نفوذه، إذن من هذه العناصر جاءت مكونات الفكر النظري في المغرب[٣].

وعلى ما تقدم يمكن القول حسب الجابري أنَّ المدرسة الفلسفية في المغرب شيدت ثقافة اسلامية اصيلة ومستقلة[٤]. وبدأ في المغرب والأندلس (زمن سياسي) آخر مستقل عن الزمن العباسي في المشرق وقد جسد ابن حزم بمذهبه الظاهري مشروعها الايديولوجي[٥].

ستظهر ملامح مشروع المدرسة الفلسفية في المغرب من خلال حديثنا عن الفلاسفة الذين ينتمون إليها، ونبدأ الحديث عن ابن باجة (ت ٥٣٣هـ) الذي كان

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢١١ - ٢١٢.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٢٣٤.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٢٣٤ - ٢٣٦.
(٤) الجابري: م. ن، ص: ٢٥١ - ٢٥٢.
(٥) الجابري: تكوين، ص: ٣٠٢.

بصدد انتاج خطاب فلسفي جديد من خلال قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه بعيداً عن تأويلاتها السينيوية ذات الطابع الهرمسي، فهو في موقع المستعيد لمشروع ابن حزم. كان ابن باجة يمارس السياسة في الفلسفة بخطاب فلسفي، حيث كانت المادة التي يتعامل معها في خطابه الفلسفي مادة علمية اساساً، أي اعتماده الكلي على عصره طبيعيات أرسطو، وحرر خطابه من توظيف العلم في دمج الدين بالفلسفة، في بناء حلمه الفلسفي الذي ضمنه رسائله الإلهية وبالخصوص منها رسالة (تدبير المتوحد)[١].

وعن ابن طفيل (ت ٥٨هـ) فقد لاحظ (قلق عبارة أرسطو) و(غموض اعراضه) الشيء الذي يحول نشر الفلسفة وتعميمها بين الناس، فقام بتلخيص كتب أرسطو وتعريب اغراضها، وجاء ذلك في إطار عمل أمرت به الدولة وهو جزء من استراتيجية ثقافية واعية، مما له دلالة واضحة بترك شروح وتأويلات الفارابي وابن سينا والرجوع إلى أرسطو بالذات[٢].

أما بخصوص رسالته (حي ابن يقظان) فإنَّه كان يريد التذكير بـ(أسرار الحكمة المشرقية) لابن سينا. والكشف عنها لا يعني تبنيها، بل بالعكس وضعها ابن طفيل ضمن إطار المدرسة المغربية، وهذا ما يؤكد طبقاً للجابري حقيقة استقلال المدرسة في المغرب عن زميلتها في المشرق[٣].

وأكثر ما يتضح هذا الاستقلال مع ابن رشد (ت - ٥٩٥ هـ) الذي انطلق في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ اساسي هو: الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وأنَّ لكل منهما طبيعته الخاصة. الشيء الذي ينتج عنه حتماً اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي، لذلك كان عنده من غير المشروع قراءة احدهما عن طريق الآخر لأنَّ ذلك يشوش البنائين معاً[٤].

(١) الجابري: تكوين العقل العربي، ص: ٣١٣ - ٣١٤.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٣١٦ - ٣١٧.
(٣) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢٥٥ - ٢٥٦.
(٤) الجابري: م. ن، ٢٣٧ - ٢٣٨.

وإنطلاقاً من هذا المنهج نفسه وصوره لطبيعة العلاقة المختلفة بين البناء الديني والبناء الفلسفي شرح فيلسوف قرطبة أرسطو معتمداً قراءة أرسطو بواسطة أرسطو نفسه(١).

لقد بنى ابن رشد استراتيجية خطابه من خلال التحرك في أربع جهات هي: شرح أرسطو بواسطة أرسطو ذاته، الكشف عن انحرافات ابن سينا، الرد على الغزالي في محاولة تهافت الفلاسفة، وتنظير منهجه الاخذ بالظاهر(٢).

كذلك يقترح ابن رشد طريقة للتعامل مع الخطاب الديني بوصفه بناء مستقلاً بنفسه تقوم على ثلاث مبادئ هي:

المبدأ الأول: يؤكد أنَّ الخطاب الديني هو دوماً على وفاق مع ما يقرره العقل. إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويله.

المبدأ الثاني: هوأنَّ القرآن يفسر بعضه بعضاً.

المبدأ الثالث: فهو يفصل في ما يؤول وما لا يؤول(٣).

وعموماً تبرز خصوصية المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس من خلال تحديد السمات العامة لفكر ابن رشد الذي كانت المدرسة في أوج نضوجها معه، بالمقارنة مع خصوصية المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت قمة أوجها مع ابن سينا، نعم أنَّ المدرستين تمثلان مظهرين اساسين ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الإسلام، بل يمكن اعتبارهما اتجاهين عقلانين متناقضين العقلانية الرشيدية عقلانية واقعية والعقلانية الفارابية السينيوية عقلانية (صوفية) وهذه بعض المعطيات:

١ - الفصل بين الدين والفلسفة باعتبار أنَّ لكل منهما مجاله الخالص وطريقته الخاصة.

٢ - تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة سواء بسواء.

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢٣٨، ص: ٢٤٠.
(٢) الجابري: تكوين، ص: ٣٢١ - ٣٢٢.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٣٢٠ - ٣٢١.

٣ - الميل إلى نوع عقلاني خاص من وحدة الوجود.

٤ - الشعور المرهف بخصوصية الخطاب الديني والخطاب الفلسفي.

٥ - شعور مماثل بالاقتناع الاكيد، بصعوبة الامساك بالحقيقة، بل باستحالة الامساك بها كاملة سواء في مجال الدين أو في مجال الفلسفة. تلك هي المظاهر الأساسية والسمات العامة للعقلانية الواقعية عند ابن رشد(١).

يمكن القول على ما تقدم أنَّ الجابري قد ركز القول على الدفاع عن اطروحة اساسية هي اختلاف مشروع فلاسفة المغرب عن اشكالية فلاسفة المشرق من خلال تأكيده على القول بوجود قطيعة معرفية بين فكر ابن رشد وفكر ابن سينا. ويضيف أنَّ الظاهرة الرشدية لم تكن فريدة بل أنَّها جزء من ثورة تجديدية في الثقافة العربية ومنهجية التفكير العربي دشنها ابن تومرت وبلغ بها قمتها ابن رشد، والتي ترجع في أصولها إلى ابن حزم وفكرة النقدي(٢). فنكون هنا امام اعادة ترتيب جديدة تماماً للامور تقمو على نظرة واقعية عقلانية تعالج (الواقع) الديني و(الواقع) الفلسفي بروح نقدية تحترم معطيات الواقع ةتحرص على احتوائه وتعمل على اعادة بنائه واخصابه. انها بداية فعلاً للفكر العربي، حسب ما يرى الجابري، تلك التي دشنها ابن حزم وعمل ابن تومرت على (صنع) الاداة/السلطة، الشرط الموضوعي الضروري لحياتها وبقائها، بينما عمل ابن باجة، على تعميق مضمونها العقلاني، الشرط الذاتي الضروري لنموها وتجذرها. ومن تكامل الشرط الموضوعي والشرط الذاتي وتلاقيهما ظهر ابن رشد ليعيد بناء هذه البداية بوعي اعمق وعقلانية واقعيةأكثر نضوجاً مما جعلها قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً(٣).

لكن قراءة الجابري لابن رشد فيما يخص موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة هي موضع نظر، فهو مرة يطرح أنَّ مشكلة التوفيق بين العقل والنقل هي الاشكالية

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ٢٤٨ - ٢٤٩.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٢٥٩ - ٢٦٠.
(٣) الجابري: تكوين، ص: ٣٢٢ - ٣٢٣.

النظرية الاساسية، التي دارت حولها معالجات الفلاسفة الإسلاميين. إنْ لم تكن الوحيدة كما يقول مع أنَّه يعدد في موضع آخر إلى اعتبار الاشكالية النظرية في المغرب مختلفة عن مثيلاتها في المشرق، لكن إلى أي مدى يمكن الحديث عن قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب؟ وهل ثمة اعادة تحديد جديدة للعقل في (فصل المقال)؟. إنَّ ابن رشد لم يفصل بين الدين والفلسفة وانما استعاد مشكلة العلاقة بين العقل والنقل التي اثارها اسلافه من قبل محاولاً اعادة تحديد هذه العلاقة في ضوء الظروف الثقافية والسياسية التي نشأت في المغرب. وإنَّ ما يميز موقف ابن رشد هو أنَّه ارتقى باشكالية (التوفيق) التي نجدها مثبوته في ثنايا المقال الفلسفي عند الفارابي وابن سينا إلى مرتبة (مقال) مستقل، واعطى القول(الفصل) في شأنها، كما أنَّه قدم نظرية في (التأويل) لكي يثبت تطابق العقل والشرع(١).

وأخيراً نصل إلى ابستيمولوجيا ابن خلدون (ت - ٨٠٨ هـ) التي يرى الجابري أنها قد سارت فعلاً في الخط نفسه الذي سلكته المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس وهي من هذه الناحية تريد أنْ تتمم عمل ابن رشد. وذلك على أساس الفصل التام بين المعقول واللامعقول داخل الفلسفة والعلم من جهة، وداخل الدين من جهة اخرى مع تقليص دائرة اللامعقول في كل منها إلى اقصى حد ممكن يسمح به عصره(٢).

والدعوة التي يقررها الجابري هنا هي التأكيد على أنَّ الرجلين كانا يصدران معاً من المتطلقات نفسها والرؤيا نفسها، وأنهما كانا ينتميان إلى نفس المدرسة، أي إلى نفس الاشكالية النظرية: وأنَّ الفلسفة التي ابطلها ابن خلدون هي الفلسفة نفسها التي انتقدها ابن رشد(٣).

ولكن لا يمكن موافقة الجابري على هذا الربط الذي يقيمه بين ابن رشد وابن خلدون والذي تصبح بموجبه مقدمة هذا الاخير ثمرة لعقلانية ابن رشد فيتمم الأول

---

(١) حرب: مداخلات، ص: ١٠٨.
(٢) الجابري: نحن والتراث، ص: ٣٠٥ - ٣٠٦.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٣٠٦.

منهما الثاني ويكمله ويصدر الاثنان عن اشكالية نظرية واحدة. ومما يدعو إلى ذلك أنَّ ابن لم يحاول ابطال الفلسفة لادعائها تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر فقط بل حاول بما هي تزعم من ادراك الوجود كله بالانتظار الفكرية والاقيسة العقلية فهو يشكك بالمعرفة الفلسفية جملة أو بقدرة البرهان على ادراك الوجود خاصة الماورائي منه وهذا يبعد كل البعد عن موقف ابن رشد الذي لا يعترف إلا بالمعرفة العقلية، وهذا يعني أنَّ ثمة فرقاً جوهرياً بين الاثنين يرقى إلى مرتبة القطيعة المعرفية إذا شئنا القول بحسب مصطلح الجابري(١).

إنطلاقاً مما سبق يمكننا أنْ نعدد في هذا التقديم بعض السمات المركزية المميزة لمشروعه في الفكر وفي نمط إنتاجه.

✍ **وعليه يمكن القول أنَّ مشروع الجابري يتسم بالتالي:**

أولا: باقتناعه الراسخ بالوظيفة التأريخية للفكر والمفكر. وقد سمح له هذا الاقتناع برسم حدود معينة لمساره الثقافي والسياسي، فهو يعتبر أنَّ للفكر وظيفة محددة تتمثل في قدرته على بناء التصورات المساعدة في عمليات تعقل وإضاءة أسئلة المجتمع والتأريخ بهدف المساهمة في تغييره وتطويره. وقد عمل في مختلف مؤلفاته على أنتاج الأفكار التي يعتقد بقدرتها على إسناد مشاريع ومؤسسات التغيير في المجتمع. وتعتبر هذه الخاصية في فكره محصلة لتكوينه الفلسفي المتشبع بتصور معين لنزعة فلسفية تمنح المثقف والسياسي امتياز صناعة وتوجيه الأحداث في التأريخ، نستطيع التأكد من ذلك في مختلف أعماله، كما نستطيع معاينة ذلك ونحن نستمع إلى الرجل مشاركاً في الندوات واللقاءات العلمية والسياسية.

ويتسم مشروعه ثانياً: بأهتمامه بإشكالات التحول السياسي الوطني في المغرب وإشكالات مشروع النهوض القومي في أبعاده الثقافية والسياسية، حيث تقدم أعماله مداخل قوية في مجال النظر إلى هذه الاشكالات. وقد ساعده في إنجاز ما أنجزه من آثار نصية في هذا الباب استثماره كما قلنا لتكوينه الفلسفي ولمجموع العبر

---

(١) حرب: مداخلات، ص: ١١١ - ١١٢.

والخلاصات التي ترتبت عن التزامه بالعمل السياسي الوطني والقومي، وكذا مواكبته للمتغيرات المرتبطة بأشكال الصراع الدائر في العالم. فقد سمحت له محصلة العناصر المذكورة بتركيب المعطيات المعبرة عن مسعاه النظري الهادف إلى إعادة بناء المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستوعب متغيرات التأريخ ومكاسبه، ومن دون إغفال مقتضيات الصراع التأريخي العالمي التي تشكل القضايا العربية في إطاره محوراً مركزياً، وذلك بحكم عوامل عديدة أبرزها نتائج التركة الاستعمارية، ثم نوعية التحولات التي عرفتها نهايات القرن العشرين وما خلفته من نتائج ومعطيات جديدة معمِّقة لدرجات وآليات الصراع الدائر في مجال العلاقات الدولية. فعندما يعمل الجابري في أبحاثه على مواجهة كل ماذكرنا، فإنَّه يتجه أساساً إلى تركيب أشكالٍ جديدة من المواءمة بين الطموح التاريخي لأمة معينة، ومتطلبات الشروط والظروف المؤطرة للحاضر، دون أنْ يعني ذلك التفريط في المبادىء الكبرى التي لا يتأسس المشروع النهضوي العربي من دونها، ونقصد بذلك الاستقلال والتحرر والنهضة.

أما السمة الأبرز والأهم في أعمال الجابري، فتتمثل في نظرنا في مشروع نقده في العقل العربي وهو مشروع يهدف من وراءه إلى تفكيك اليات عمل الفكر العربي من اجل تخليص الثقافة العربية من الوسائل الفكرية التقليدية المتحكمة في انماط مقاربتها وفهمها للظواهر، ولا شك في أنَّ اشكالات الحاضر العربي في ابعادها ومستوياتها المختلفة هي التي أملت عليه العناية بسؤال التراث وبناءه لأطروحة فكرة في موضوعه، اطروحة تجسدها بكثير من الجهد والاجتهاد مجلدات أربعة كبيرة سمحت له ببناء اطروحة متميزة في باب الموقف من التراث.

نعاين في هذه الاطروحة تجليات المشروع الفكري الذي انتجه الجابري، وفيها نكتشف العناصر الرئيسية لروح تجربته في الفكر العربي المعاصر وفي نقد اعباء العقل التراثي المقيدة في عقل فكرنا المعاصر.

وقد بذل الجابري جهداً كبيراً لتجاوز القراءات التمجيدية للمنظومات التراثية كما تجاوز المواقف السلبية من التراث وقد حاول توظيف النتائج وخلاصات قراءته

بالصورة التي تدعم الاختيارات العقلانية والنقدية في فكرنا ولهذا السبب بالذات نحن نعتبر أنَّ العصب الحي في فكره يتمحور في اطروحة نقد العقل العربي بحكم أنَّها تدعم بطريقتها الخاصة قيم النقد والروح النقدية في ثقافتنا وتقترح علينا اليات معينة في كيفية تجاوز مظاهر الارتباك الثقافي في الفكر العربي.

المبحث الثالث
الأنظمة البنائية للعقل العربي

لابد لنا ونحن بصدد تشخيص أسباب تراجع العقل العربي عن مستوى أعتماداته الفكرية في العصر الحديث والمعاصر، أقول لا بد لنا من بعض التوصيفات الإجرائية، وعلى النحو التالي:

أولاً: هل ثمة نقص في كفاءة منهج التفكير العربي، في مواجهة القضايا المطروحة على المستوى القومي، من حيث استيعاب التحديات ،وتشخيص علل الواقع، وامتلاك آلية الفعل المقابل (الإنتاج الفكري والثقافي)، الأمر الذي يهيء الإجابات المعلّلة عن الاسئلة المطروحة عليه؟!.

المثقفون والمفكرون طلائع المجتمع العربي ونخبته المستنيرة، لا يجدون في الواقع ما يرضي الذات، ولا يشبع الفكر والوجدان، ولكنهم لا يجمعون على شيء أو منهج (تراه بيت القصيد). هكذا يتناثرون كالشظايا، لا يحكمهم بناء ثقافي غالب، أو يوحّدهم منطق تحدي التناقضات (الاستلاب، التجزئة، الاستغلال). فثمة «ازدواجية» مدمرة، بين قيم موروثة بالغة القداسة، وواقع يفرض وعياً مغايّراً، ومن ثم نُظهر غير ما تبطن، ونخفي غير ما نعلن مع الذات والآخر، والنتيجة: شلل في الحركة، وعجز عن التغيير. فبدلاً من مواجهة الواقع والتعرض لمعضلاته، راح (العقل) يحلق وراء عالم المسافة والزمن، منغمراً في رحاب الأخيلة والأوهام، أو يهرب إلى الماضي مسترخياً على وساده الفردوسية.

وبفعل هذا السلوك «الانفعالي» اللاعقلاني، يغادر موقعه، ويتخلى عن

مسؤوليته، ويعزف عن القيام بأي دور إيجابي، فلا تعنيه التحديات الوطنية ولا يؤرقه مصير أمته، بعد أنْ اختار أن يحيا في أزمنة أخرى . . . وإنْ صادف وأنْ مسّه شيء من حرارة الواقع، فإنه غالباً ما يلجأ إلى اهتمام ذاتي في تقرير ما حوله و«صفاً رومانسياً» طبقاً لمشاعره، وإرضاءً لخواطره، واستجابة لميوله الشخصية الصرف. فيظل الفكر يدور في فضاءات قصصيّة ،بعيداً عن الاتصال بحقائق الحياة. . . ومثل هذا (المنهج) لن يضيف شيئاً إلى المجتمع، قدر ما يكون عبئاً عليه، ولن ينصرف في أغلب معطياته إلى أبعد من الانطباعات الذاتية، بكل ما تحمله ما آراء هامشية أو أفكار عائمة، من حيث النتائج المعدّة سلفاً، بعد أنْ تخلى عن مسؤوليته في النفاذ إلى الظواهر والمعضلات تشخيصاً وتحليلاً. . . فيكتفي بوصف قشرتها الخارجية، أو يمسّ جزيئية منها مسّاً خجولاً متردداً، أويتحدث بإسهاب عن موعد اقتراب سقوط الحضارة الغربية، أو يعرض الاختلافات الفكرية، بين مثقفي أوروبا لمفهوم الحداثة، وما بعد الحداثة.

ثانياً: لعلها واحدة من المعضلات التي تواجه العقل العربي المعاصر، وهي تحول بعض الايديولوجيات إلى «عقيدة» (dogma) والفارق بين الاثنين كبير. فالأولى رؤية معرفية للكون وللدنيا وللمجتمع وللإنسان، تتبلور في صياغات تعطي نفسها مواقف ووسائل تحسبها محققة طموحاتها في شتى مجالات الحياة؛ والثانية، أعطت نفسها سلطات احتكار الحقيقة وسلطة قمع ما عداها[١]. ويتجلى البعد الواحد لدى العديد من المنابر الفكرية والثقافية، فالآراء لا تجري مناقشتها إلا في إطار مذهبي (ذاتي) مغلق، بالغ الغرابة في تمسكه بمواقفه وآرائه، فينفي التواصل مع المنابر الفكرية المقابلة، ويرفض الحوار مع الآخرين. ولم يتوقف عند حد القطيعة مع العالم، بل أحاط فكرياته بسياج من القداسة، المتناهية، ويزعم لنفسه العصة، ولآرائه اليقين المطلق.

(١) محمد حسنين هيكل: مصر والقرن الواحد والعشرون: ورقة في حوار (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص: ١٥.

وإزاء منطق البعد الواحد الذي يترجم التعصب، والتصلب، والتسلط . . . الذي يشيع في صفوف بعض الاتجاهات السلفية، فإنَّ بعضاً من الأصوات المتنورة من أصحابالخطاب التقليدي شعر بأنَّ مثل هذا المنهج قد يؤدي إلى الانزواء في أحد أركان التأريخ المهملة، ولذلك نادوا بأهمية تجديد مقولات خطابهم التقليدي، وكانت الخطوة الأولى هي ممارسة النقد الذاتي ليس إلا نقطة البداية، فيما تبقى الخطوة الثانية، التي تقضي الانتقال من التجديد السطحي، وإضفاء الألوان الفاقعة، إلى التجديد الخّلاق الذي لا بد من أنْ يتضمن إضافات إبداعية تستحق المناقشة والتقدير.

وتلحق «المذهبية» المتزمتة مقولة الاكتفاء الذاتي المعصوم من التفاعل مع الخارجي أو الآخر أو المغاير. وهي كما ترى أحادية قاطعة لأي فكر، رافضة أي رأي، ناقضة لأيّ ترتيب عقلاني، طبقاً لأنظمتها الفكرية المغلقة التي تقسّم في ضيق وتعسف الألوان إلى «أبيض» و«أسود» ،والقضايا إلى «أما» و«إما» فيما لا تدرك بأنَّ قضايا الإنسان العربي، لا يمكن أنْ توضع في قوالب جامدة، بسبب شدة تعقيدها، وتشابكها. والسبيل إلى علاجها لن يتحقق بمقولة «الكل أو اللاشيء»، وإنما عن طريق رؤية عقلانية نقدية، تعتمد السببية في التعليل، والنسبية في بناء النتائج واستخلاص الأحكام.

ثالثاً: إذا كانت العقلانية العربية قد حاولت أرساء تقاليد الحوار الحضاري مع الآخر (غربياً أو شرقياً) على حد سواء، على نحو مباشر، أو بالاطلاع على تجاربه الفكرية، ومطياته الحضارية، فإنها كانت تدرك أهمية، بل ضرورة الاقتراب من (عقل) الآخر، و(منهج) تفكيره، وكشف مصادر (القوة) ونقاط (الوهن) في بناءه الحضاري، في إطار متعدد القسمات، منها ما هو حضاري، وسياسي، واقتصادي، وثقافي، وما يتطلبه ذلك من معرفة حدود التواصل معه، أو العزوف عنه، أو التقاطع معه، الأمر الذي يمنحه فرص (الوقاية) منه أو التعرّض له عندما يتحتم الاصطدام به، أو مواجهة تحدياته.

✍ إنَّ الذي حدث مغايراً تماماً لتحسبات العقل العربي، فثمة ظاهرتان:

١ - الانكفاء على الذات، والتقوقع، تعبيراً عن «شدة الخوف» من الآخر، وكذلك «شدة الحساسية» من الاحتكاك بأي جسم ثقافي غريب، مع الاكتفاء بما هو متاح بيسرٍ وسهولة، من دون محاولة التطلع، وامتلاك ما هو صعب المنال. ومن الانزواء في كهف الذات تتشكل جملة خصائص لعل أهمها: التخلي عن المبادرة (الفعل)، والاكتفاء بـ«رد الفعل» والبطء في التمييز بين الاختيارات المتاحة، والتراخي في استثمار الفرص الجديدة، وإهمال عامل الزمن بما يقتضيه من (سرعة مطلوبة)، والتردد الطويل في اتخاذ المواقف في الزمان والمكان المناسبين.

٢ - الامتثال للآخر، والذوبان في وعائه (إيديولوجياً وثقافياً، وحضارياً)، وسرعته القصوى في «تبني» و«احتواء» أشتات متنافرة من الثقافة الغربية، وأساليبها، ومقولاتها» . . . حتى وصل الأمر إلى حد استعارة المشكلات والحلول، وحتى المفاهيم والمصطلحات. وإذا كان بعضهم قد حاول الخروج من مأزق المحاكاة، أو تخطى قوة الامتثالية للعقل الغربي، فإنَّه لجأ إلى عملية (مزج) ذلك كله، ببعض ما لدينا مما يشبهه، ولو بأدنى صلة، فانتهى إلى صياغة تلفيقية، وإلى تقديم نصوص باهتة، باردة اللون، عديمة الفائدة، فاقدة الأصالة.

رابعاً: تتبدى أزمة (العقل العربي) في جانب منها، بـ:

١ - (الفوضى) التي سادت لغتنا، متمثلة في موجات عالية من الأنماط «التقليدية»، ونسق من المفردات التي تسعى إلى إعادة انتاج عالم من المفاهيم والدلالات القديمة، التي لم تعد قادرة على اكتشاف نواحي الخلل في حياتنا ونظام تفكيرنا وعالمنا. ومثل هذه الظاهرة تشير إلى أعمق الفجوات بين لغتنا المكتوبة والمنطوقة، وواقعنا المثخن بجراح الأزمات والتناقضات.

٢ - من جهة أخرى، فإنَّ الغالب على الانتاج الفكري والثقافي هو نوع من المفاهيم يتسم بقدر كبير من العمومية، والحشو والثرثرة، وسوء الانضباط.

✍ وإذا كانت اللغة هي وعاء الفكر، فإنَّ الذي يتابع الخطاب العربي المعاصر يلاحظ:

شيوع الخلط والاضطراب في هذا الفكر، وفقدان البناء المنطقي بين الجمل والمعاني والأفكار، وغياب الغاية، وخلو الفكر من الدواعي والأسباب. فالمفكرون العرب يسودون آلاف الصفحات، ولكن القليلين منهم هم الذين يقولون شيئاً مفيداً بلغة واضحة، محددة المعاني، معلَّلة بالغاية والأسباب.

٣ - يحتشد القاموس العربي بجملة مفاهيم ومصطلحات تعبّر وتتصل بقضايا الفكر المعاصر، النهضة، الحداثة، الهوية، التنوع، الشرق أوسطية، الوسطية، المشروع الحضاري، التراث، الأصالة، المعاصرة، الاستقلالية، الخصوصية، التنوير، العلمانية، إلى جوار بعض الأدبيات الأخرى التي لا تخلو من تعريفات متناثرة. ولكن ليس ثمة اتفاق أو تحديد يضبط معاني تلك المفاهيم، وتأريخ وضعها، وتطورات استعمالها، والدلالات المتغيرة المعطاة لها في لغتنا العربية، وبالخصوص في فكرنا، حيث يجري إقحام هذه المصطلحات والكلمات على نحو متعسف أو مغلوط، الأمر الذي يترتب عليه لبس في المعنى وغموض في المفهوم، وتداخل في تعدد السياقات. ومثل هذا اللبس والخلط مصدر إشكالات كثيرة تؤدي أحياناً إلى تسطيح المفاهيم والرؤى عند بعض دعاتها أو معارضيها. ولعل ذلك يرجع إلى حالة الاغتراب والتبعية الثقافية وإلى التباين في منطلقات التيارات والمدارس الفكرية.

وبعبارة أخرى، إنَّ (المفاهيم والمدركات الغربية) لا تستوعب كل الخصوصيات المحلية والحضارية، ومهما اتسمت بالعلمية أو الموضوعية، لا تزال محل خلاف وجدال علمي، بين أهل الاختصاص، حول من أين تبتدىء، وأين تنتهي تلك الحدود، وأين حدود ماهو عام، وأين مجال ما هو خاص. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أخترنا أن نسمي كل واحد من الحقول المعرفية الثلاثة، وكذا النظام المعرفي الخاص به، باسم الفعل المعرفي الذي يؤسس عملية المعرفة داخله:

البيان، العرفان، البرهان. وسوف نبدأ تحليلنا لكل واحد من هذه النظم المعرفية الثلاثة بمدخل نحاول فيه التعريف بطبيعة الفعل المعرفي المؤسس له، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تحليل ما نعتبره العناصر الاساسية التي يتشكل منها كل واحد من تلك النظم المعرفية بوصفه منهجا ومفاهيم ورؤية تقوم بينها علاقات من نوع العلاقات التي تقوم بين عناصر البنية الواحدة: علاقات تبادل التحديد والتأثير. وقد عمدنا إلى صياغة هذه العناصر على صورة الازدواج الايبيستيمولوجية تشكل كل مجموعة منها بنية معرفية خاصة ويدخل كل زوج من كل مجموعة في علاقة تكافؤ وموازنة مع زوج مماثل في المجموعتين الأخريين.

المقصد الأول
النظام المعرفي البياني

يهدف هذا المدخل إلى بناء تصور أولي وعام للنظام المعرفي البياني من خلال تحدايدات للبيانيين أنفسهم. ونحن نقصد بـ(البيانيين) هنا جمع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا - أو مايزالون - يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة،ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في «تقنين» هذا الحقل المعرفي: تحديده وحضر أقسامه وضبط آليات التفكير داخله والافصاح عن نوع الرؤية التي يحملها عن العالم. إنهم بكلمة واحدة (علماء البيان) من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من (الظاهرية) أو من (السلفيين) قدماء ومحدثين. إنَّ هؤلاء جميعاً ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسسه نظام معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني الذي نحن بصدد دراسته، كما أنهم قد عملوا جميعاً، كل في ميدان اختصاصه وضمن (أصول) مذهبه البياني، على المساهمة بهذه الدرجة أو تلك في صياغة (نظريات) في البيان، فقهية أو نحوية أو

بلاغية أو كلامية، متكاملة ومتداخلة تصف، أو تحلل، جوانب أو مستويات من العالم المعرفي الذي ينتمون إليه، علم (البيان).

ولاشك أنَّ الباحث سيرتكب خطأً كبيراً إذا هو أعتقد أنَّ الاهتمام بـ(البيان)، بأساليبه وآلياته وأصنافه كان من أختصاص علماء البلاغة وحدهم، هؤلاء الذين جعلوا من (علم البيان) أحد الأقسام التي ينقسم إليها (علم البلاغة) العربية (علم المعاني، علم البيان، علم البديع). فالبلاغيون الذين اتجهوا هذا الاتجاه كانوا آخر من ظهر على مسرح الدراسات البيانية، كما أنَّ تصنيفهم ذاك لعلوم البلاغة لم يتقرر بصورة نهائية إلا في مرحلة متأخرة، وبكيفية خاصة مع السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ. أما قبل ذلك فلقد كان مصطلح (البيان) يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تساهم ليس فقط في تكوين ظاهرة (البلاغة) بل أيضاً في كل ما به يتحقق (التبليغ): تبليغ المتكلم مراده إلى السامع. ليس فقط لكل ما به تتحقق عملية (الإفهام) أو (التبليغ) بل أيضاً لكل مابه تتم عملية (الفهم) و(التلقي) وبكيفية عامة: (التبيُّن).

ولعل كلمة «بيان» أكثر الكلمات العربية تعبيراً عن خصائص الرؤية التي تقدمها المنظومة اللغوية العربية، أو الحقل المعرفي العربي (الأصل)، عن العلم، ليس فقط لأنها من الكلمات الخاصة باللغة العربية، إذ لا نجد لها ما يقابلها في اللغات الأخرى، ولا لأنها من أكثر الكلمات استعمالاً في القرآن (وردت مادة ب. ي. ن). في القرآن أكثر من ٢٥٠ مرة) بل لأنها أصبحت، عندما تمت عملية تقنين اللغة العربية وضبط أساليبها التعبيرية، عَلَماً على عِلْم من العلوم العربية (الخالصة) علم البيان، وأكثر من ذلك وأهم، لأنها أصبحت تدل على نظام معرفي معين أخذ الوعي به، كرؤية ومفاهيم وطريقة في التفكير، تبلور ويتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية. فعلى ضوء هذا التطور الذي عرفته كلمة (بيان) والذي لم يكن في الحقيقة سوى انتقال مضمونها من الكموت إلى الظهور، من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي.

ويمكن القول بصورة اجمالية ،إنَّ الأبحاث البيانية قد انقسمت منذ قيامها إلى قسمين:

قسم يعني بـ(قوانين تفسير الخطاب)، وقسم يهتم بـ(شروط انتاج الخطاب). وإذا كان الاهتمام بـ(التفسير) يمكن الرجوع به إلى زمن النبي حينما كان الصحابة يستفسرون عن معاني بعض الكلمات أو العبارات الواردة في القرآن، فإنَّ الاهتمام بوضع شروط لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية بعد حادثة (التحكيم) حينما أصبحت الخطابة والجدل «الكلامي» من وسائل نشر الدعوة وكسب الأنصار وإفحام الخصوم.

وهذا ما يتناوله الجابري بالتحليل للنظم المعرفية المكونة للعقل العربي، وهي البيان والعرفان والبرهان. فنبدأ أولاً مع البيان، وهو يعني ما اختص به كل البيانين والذين يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته العلوم العربية الاستدلالية الخالصة، النحو والفقه والكلام والبلاغة التي تؤسس نظاماً معرفياً واحداً، إنها الأبحاث التي كان يستقطبها النص الديني، مما يسمح بالحديث عن (نظام بياني) أو (عقل بياني) وهو عقل لا تنحصر فاعليته في أنه يحدد لأهله طريقة تفكيرهم فحسب، بل يؤثر كذلك في طريقة رؤيتهم للعالم. فهو منهج ورؤية تعمقه مع مرور الزمن داخل مسار الثقافة العربية الإسلامية(١).

ومن أبرز معاني البيان الظهور والوضوح، و(البيان) في إطاره المرجعي اللغوي الأصيل، يفيد الفصل والانفصال، وعموماً انقسمت الأبحاث البيانية منذ قيامها إلى قسمين: قسم يعني ب(قوانين تفسير الخطاب)، متعاملاً مع الخطاب القرآني من منظور فقهي شرعي، منتهياً بذلك إلى وضع أساس نظرية (أصولية) بيانية تهتم بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته، وهذا ما قام به الشافعي، فلقد حدد الشافعي «الاصول» انطلاقاً من ترتيب «درجات» البيان القرآني، ووضع الأساس لـ(قوانين) تفسير الخطاب البياني - والقرآن أعلى مستوياته - من فحص أساليب التعبير في لسان العرب. ونراه يستخلص ثلاثة أصول أستند فيها على تقسيم درجات البيان في القرآن والتي يقسمها إلى خمسة أنواع:

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٦، ص: ١٣- ١٦.

١ - بيان لايحتاج إلى بيان وهو (ما أبانه الله لخلقه نصاً).

٢ - بيان في بعضه اجمال فتكفلت السنة ببيان ما يحتاج منه إلى بيان.

٣ - بيان ورد كله في صورة المجمل وقد تولت السنة تفصيله.

٤ - بيان السنة، وهو ما استقلت به هي نفسها ومن الواجب الأخذ به لأنَّ الله «قد فرض في كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قَبِل عن رسوله فبفرض الله قَبِل».

٥ - بيان الاجتهاد ويؤخذ بالقياس على ما ورد فيه نص من كتاب أو سنة.

وهذا (فرض الله على خلقه في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم)(١). ومن درجات البيان هذه يستخلص الشافعي الأصول الثلاثة التي ذكرناها سابقاً هي: الكتاب والسنة والقياس ثم يضيف (أصلا) هو (الاجماع) ونراه يحتج له بأحاديث نبوية توصي ب(لزوم جماعة المسلمين) فيقول: (وانما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس)(٢).

أقول: وبما أنَّ القياس هو اجتهاد الفرد الواحد ممن تتوفر فيه الشروط الأهلية للاجتهاد، فإنَّ الإجماع أقوى منه باعتبار أنَّه إجماع المجتهدين. هكذا تصبح الأصول أربعة على الترتيب التالي: القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم أخيراً القياس.

وكذلك يمكن القول: إنَّ هذه الأصول الأربعة يمكن الرجوع بها في نهاية التحليل إلى أصلين اثنين: النص (القرآن والسنة) والاجتهاد (اجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة). ومن هنا كان البيان الشرعي صنفين: بيان لا يحتاج إلى مزيد بيان وهو النص الظاهر المعنى القطعّي الدلالة، وبيان يحتاج إلى بيان لوروده على صيغ مخصوصة من التعبير تحتاج إلى بذل مجهود للوصول إلى المعنى المراد، أو لكون المراد يتعلق بنازلة لم يرد فيها نص فيكون البيان حينئذ هو الاجتهاد في ردها إلى ما

---

(١) محمد بن أدريس الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ص: ٢٠.
(٢) الشافعي: م. ن، ص: ٤٧١ - ٤٧٦.

فيه نص وقياسها عليه. فالاجتهاد، سواء كان اجتهاد فرد أو جماعة، هو دوماً اجتهاد في نص أو انطلاقاً منه أو استناداً عليه. ومن يتضح لماذا يرتبط البحث الاصولي بالبحث في أساليب اللغة العربية، لأنَّه بدون المعرفة بهذه الاساليب لا يمكن الاجتهاد ولا يصح. وبعبارة الشافعي: (لا يعلم من ايضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتقت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جهل لسانها(١). أما الجاحظ (المعتزلي) معاصره فقد اهتم بتحديد (شروط إنتاج الخطاب) البياني، مدخلاً السامع والقارىء في هذا المجال، وهي بيداغوجيا تستند إلى الاستطراد والتنويع وتمتد أصولها إلى الشعر الجاهلي وإلى القرآن نفسه، حيث بلغت أرقى مستوياتها وظهرت كمظهر من مظاهر إعجازه البياني، فهو إذن مهتم بقضية (الإفهام).

ويمكن القول أنَّ (البيان) عند الجاحظ ليس مجرد بيداغوجية في الكتابة بل هو أيضاً، وبالدرجة الأولى، فن في القول له شروطه ومتطلباته. وإذا كان الجاحظ لا يعرض هذه الشروط والمتطلبات عرضاً منطقياً منظماً لإيثاره الطريقة البيانية فقد سار كتاب (البيان والتبين) حسب تصميم (مضمر) عرض من خلاله العملية البيانية بمختلف مراحلها. منطلقاً من شروط (الارسال) الجيد إلى متطلبات الحصول على (الاستجابة) المرجوة.

ويرى الجابري أنَّ الانتقال من الاهتمام بشرط الخطاب إلى الاهتمام بتحليله تحليلاً بيانياً منطقياً، لم يكن بسبب (هجوم العقل اليوناني) على المتكلمين المعتزلة، فالذي حدث في الواقع هو أنَّ التيار الآخر من الدراسات البيانية الذي كونه الفقهاء وعلماء الأصول، هو الذي امتد تأثيره إلى الساحة البلاغية، فصرف الناس عن الاهتمام بالخطابة، أي بشرط وتقنيات الخطاب البليغ إلى الانكباب على دراسة قوانين تفسير الخطاب المبين(٢).

(١) الشافعي: الرسالة، ص: ٥٠.
(٢) الجابري: بنية العقل العربي: ص:٣١.

ويشتكي الباحثون العرب المعاصرون من كون الابحاث البيانية قد اتجهت بعد الجاحظ اتجاها منطقيا تحليليا فاغفلت الناحية الفنية والجمالية، ويعزون ذلك إلى ماعبر عنه طه حسين بـ(بالغارة الهلينية) التي نجحت حسب رأيه في توجيه المعتزلة، منشئي البيان العربي من الادب إلى الفلسفة: (لقد انشأ متكلموا المعتزلة هذا البيان، إذا صح التعبير، وتعهدوه، وقلما كان يفلت من أيديهم. وقد بقي أقرب من الادب منه إلى الفلسفة ما بقي أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربي وينهلون من موارده العذبة. فلما اصبحوا أكثر اشتغالاً بالفلسفة منهم بالادب أصبح بيانهم اقرب إلى الفلسفة منه إلى الادب. ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب «اسرار البلاغة» المعتبر غرة كتاب البيان العربي إلا فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه وإنا لنجد في كتابه المذكور جراثيم الطريقة التقريرية التي اودت بالبيان العربي في القرن السادس)(١).

نحن لا نوافق طه حسين على هذا الراي. ذلك أنَّ (تحول) الدراسات والابحاث البيانية من الاهتمام بشروط انتاج الخطاب إلى الاهتمام بتحليل الخطاب تحليلا بيانيا منطقيا لم يكن في نظرنا، بسبب (هجوم العقل اليوناني) على المتكلمين المعتزلة وتحولهم المعزوم من «الادب» إلى «الفلسفة». إنَّ الذي حدث في الواقع هو أنَّ التيار الآخر من الدراسات البيانية الذي كونه الفقهاء وعلماء الاصول هو الذي امتد تأثيره إلى الساحة البلاغية فصرف الناس من الاهتمام بالخطابة، اي بشروط وتقنيات انتاج الخطاب البليغ، إلى الانكباب على دراسة قوانين تفسير الخطاب المبين. وقد حصل ذلك بصورة خاصة عندما انشغل المتكلمون، وفي مقدمتهم المعتزلة، بقضية (إعجاز القرآن) واعتبار طريقته في النظم نظم الألفاظ والمعاني من أبرز مظاهر اعجازه. لقد انصرف المتكلمون والبلاغيون باهتمامهم إلى تحليل مظاهر الاعجاز في القران فالتحقوا بزملائهم اللغويين والفقهاء والاصوليين الذين انشغلو منذ البداية كما بينا بوضع قوانين لتفسير الخطاب البياني وبكيفية خاصة

(١) طه حسين: البيان العربي من الجاحظ إل عبد القاهر، ص: ١٤.

الخطاب القراني الذي يمثل اعلى مراتب البيان . واذن فليس صحيحا أنَّ (الغارة الهلينية) هي التي حولت الابحاث البيانية العربية من الأدب والتحليل الادبي إلى (الفلسفة) والتحليل المنطقي بل كل ماحدث هو هيمنة النظرة أو الرؤية البيانية أو الأصولية الفقهية بفضل تطورات داخلية عربية بيانية عرفها علم الكلام نفسه نعني بذلك انشغال الناس بمسألة الاعجاز القراني ومعروف أنَّ أهم ما كان يشغل عبد القاهر الجرجاني في تحليلاته البيانية وهو بيان دلائل الاعجاز في الخطاب العربي المبين وعلى رأسه القران وكان من الطبيعي أن ينعكس ما ابرزناه من هيمنة الرؤية البيانية الأصولية الفقهية في الساحة البلاغية العربية على البداغوجية البيانية ذاتها فتحولت من الاعتماد على التنويع في الموضوعات والترويج على السامع إلى الاعتماد على عرض الفكرة وتقريرها بخطاب استدلالي سجالي.

لقد صادف هذا التطور الداخلي الذي عرفته الدراسات البيانية بفعل انشغالها بمسألة الاعجاز أن كانت الفلسفة والعلوم اليونانية قد اخذت تثبّت أقدامها في الساحة الثقافية العربية مكرسة نظاماً معرفياً أعني منهجاً في التحليل وطريقة في التفكير مختلفاً عن النظام المعرفي البياني مما كانت نتيجته الاحتكاك والاصطدام بين النظامين الشيء الذي عمل على تعميق الوعي في صفوف البيانيين في اختلاف النظام المعرفي الذي يصدرون عنه ويعملون على تقنينه عن النظان المعرفي الذي يؤسس منطق اليونان وفلسفتهم وعلومهم[١]. ولعل في تحليل المحاولة المبكرة التي قام بها ابن وهب من أجل تنظيم (القارة) البيانية تنظيمياً منطقياً، ما يلقي مزيداً من الأضواء على هذا الموضوع.

إنَّ كل ما حدث هو هيمنة النظر أو الرؤية البيانية الأصولية الفقهية بفعل تطورات داخلية، عربية بيانية، عرفها علم الكلام نفسه، وهذا ما يتطبق على ابن وهب[٢]

(١) يجب التميز هنا بين البيانيين الذين ظلوا متمسكين بالنظام المعرفي البياني منهجا ورؤية (= طريقة المتقدمين)، وبين المتكلمين (= طريقة المتأخرين) الذين مزجوا الكلام بالفلسفة انطلاقا من الغزالي، وبالخصوص منهم فخر الدين الرازي.

(٢) هو أبو الحسين اسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، صاحب كتاب: البرهان في=

الذي حاول أن يدرس البيان دراسة منظمة تعتمد بناء الموضوع على أصول وفروع وبطريقة تقريرية، طريقة الأصوليين من فقهاء ومتكلمين وليس بطريقة تعتمد البيداغوجية البيانية. فقد عاش ابن وهب في عصر ازدهار الدراسات المنطقة في الثقافة العربية الإسلامية، فكان طبيعياً أن يعكس في مشروعه بعض مظاهر هذا الصدام، ورغم ذلك فإنَّ مشروع ابن وهب لم يكن استجابة إيجابية لـ«الهيلينية» ولا استسلاماً لـ(غارتها) بل بالعكس لقد كان مشروعه - كما يبدو لنا - رد فعل ضدها ومحاولة لتشييد بديل عنها يرقى إلى مستواها من حيث التنظيم المنطقي والعرض المنهجي، إنَّ محاولته التجديدية لا ترقى إلى مستوى الثورة على «البيان» كنظام، بل تبقى مجرد تنويع لإشكاليته ذاتها، ورغم حظور منطق أرسطو فيه كمشروع، فإن حضوره لم يكن حاسماً، لم يلعب أي دور في الخروج من الأفق البياني(١).

واذا ألقينا نظرة عامة من منظور تركيبي في وجوه البيان ومضامينها. فإننا سنجد أنفسنا إزاء مشروع لنظرية بيانية في المعرفة اعتمد فيها ابن وهب على دراسات وأبحاث البيانيين السابقين له. وإذا كان ابن وهب قد ارتبط صراحة بالجاحظ، وبالتالي بالبلاغيين والمتكلمين فإنَّ حضور النحاة والأصوليين والفقهاء، في مشروعه، حضور قويّ مضموناً وشكلاً أما المنطق، منطق أرسطو، فهو حاضر فعلاً ولكن لا كمؤسس ولا كموجّه، بل فقط كـ(آخر) يساعد حضوره على الوعي بـ(الأنا) أنه (الضد) الذي يتميز به البيان.

مشروع ابن وهب مشروع بياني محض وهو يجمع بين البحث الاصولي الذي دشنه الشافعي والبحث البلاغي الذي طوّره الجاحظ وركزه على محور العلاقة بين اللفظ والمعنى، هذا بالإضافة إلى ما أنجزه الأصوليون والمتكلمون في موضوع

= وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. وهو الكتاب الذي قبل بإسم: نقد النثر، ونسب خطأ إلى قدامة ابن جعفر. أما مؤلف كتاب ابن وهب، فهو من الجيل التالي مباشرة للجاحظ. عاش حتى قرابة منتصف القرن الرابع الهجري. ويرى محققا الكتاب أن هذا الأخير ألف حوالي سنة ٣٣٥.

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص: ٣٨٠.

الخبر والقياس وشروط اليقين ودرجات الصدق.. يتعلق الأمر اذن بنظرية في المعرفة بيانية على جميع المستويات:

هي بيانية على مستوى المنطق الداخلي الذي يحكمها، فهي مؤسسة على مفهوم (البيان) بوصفه يعني في آن واحد (التبين) و(التبيين) أي الظهور والإظهار والفهم والإفهام والتلقي والتبليغ. فبيان الاعتبار وبيان الاعتقاد ينتميان إلى الجانب الأول إذ هما تبيّن وفهم وتلقّ. أما بيان العبارة وبيان الكتابة فينتميان إلى الجانب الثاني إذ وظيفتهما التبيين والإفهام والتبليغ.

وهي بيانية على مستوى المحتوى المعرفي، لأنَّ المادة المعرفية التي اعتمدها ابن وهب، أعني التي فكر فيها وبواسطتها، تنتمي كلها إلى عالم البيان: القرآن والحديث والنحو والفقه والأدب العربي شعراتً ونثراً. إنَّ جميع أمثلة ابن وهب أمثلة تراثية، إسلامية، هو يفكر داخل هذا التراث العربي الإسلامي (الخالص) لا خارجه ولا على هامشه.

وهي بيانية على مستوى المضمون الإيديولوجي، يتجلى ذلك واضحا في كون السلطة الأساسية الموجهة في كل ما كتبه ابن وهب هي العقيدة الإسلامية ووسائل ضبطها وشرحها. وهكذا يحتل (الخبر) مركزاً رئيسياً وأولياً يوازن مركز (النظر) إنَّ لم يكن أقوى منه، وذلك على مستوى اكتساب المعرفة. أما على مستوى وظيفتها الإيديولوجية فهي إما تفيد (العلم) أي وجوب الاعتقاد (في الله ووحدانيته...)، وأما تفيد العمل أي وجوب أداء التكاليف المفروضة (الصلاة، الصيام...)، وأما تفيد العلم والعمل معاً.

وهي بيانية على مستوى الأساس الابيستيمولوجي الذي تقوم عليه، وهذا الأساس هو الذي انطلق منه ابن وهب حينما جعل (البيان) خاصة مميزة للإنسان وجعل العقل المؤسس لهذا البيان قسمين: موهوباً ومكسوباً. إنَّ الأساس الابيستيمولوجي للنظرية البيانية في المعرفة هو هذا النوع من التصور للعقل: تصور العقل على أنَّه غريزة في الإنسان لا تؤدي وظيفتها، بل لا يكتمل وجودها، إلا بما

يكتسبه الإنسان من معارف إما بواسطة الخبر وإما بواسطة النظر. والنظر ليس نظر العقل في مبادئه، فهو مجرد غريزة خالٍ من كل محتوى سابق، بل نظر العقل في (الدليل) والدليل يقع خارج العقل وليس داخله، إنه أشياء العالم بوصفها علامات أو امارات شاهدة على مدلولات غائبة.

إنَّ الأساس الابيستيمولوجي للنظرية البيانية في المعرفة هو نوع من تصور للعقل على أنه غريزة في الإنسان لا تؤدي وظيفتها، ولا يكتمل وجودها، إلا بما يكتسبه الإنسان من معارف إما بواسطة الخبر وإما بواسطة النظر، نظر للعقل في «الدليل»، والدليل يقع خارج العقل وليس داخله، إنها أشياء العالم بوصفها علامات وأمارات شاهدة على مدلولات غائبة، هذه النظرية البيانية في المعرفة، ومفاهيمها الأساسية التي تؤسس المنهج والرؤية داخلها، حيث نجد أنفسنا أمام أزواج من المفاهيم تستقطب النشاط الفكري حولها وتشكل العناصر الرئيسية في بنيتها العامة. هذه الأزواج هي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الخبر/القياس. ورغم أنَّ الأمر يتعلق هنا بمسألة المنهج أساساً، فإنَّ بالإمكان تسجيل أنَّ الرؤية التي تكرسها هذه النظرية البيانية للمعرفة رؤية تقوم على الانفصال وليس على الاتصال، من خلال الفصل بين الأشياء، وليس عبر الوصل بينها. فالشيء يكون بيناً، ظاهراً مفهوماً، إذا تميز من غيره، لا بل إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كياناً قائماً بذاته، والرؤية هنا تعني ليس فقط طريقة مفصلة الأشياء والتعامل معها، بل أيضاً الصرح الفلسفي الذي تشيده هذه الطريقة وفي الوقت ذاته يؤطرها[١].

والنظام البياني ينظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر، ذلك أنَّ المناقشات التي جرت بين البيانين من لغويين وفقهاء ومتكلمين في موضوع (أصل اللغة) كانت تنطلق من المنطلق ذاته الذي انطلق منه جامعوا اللغة وواضعوا المعاجم: تصور المعاني والمسميات في جانب الألفاظ والأسماء في جانب آخر، ومن هنا كانت الإشكالية الرئيسية في النظام

(١) الجابري: بنية العقل العربي: ص:٤٣.

المعرفي البياني تدور حول محور واحد هو العلاقة بين اللفظ والمعنى. لذا احتل (الشكل) أو (الضبط) مكانة حاسمة في النحو العربي الذي انحصرت وظيفته في «تخصيص المعنى وتحديده» أكثر من تنظيم المبنى وضبطه. فالفهم في العربية شرط لحسن القراءة، خلافاً لسائر اللغات.

يضاف إلى ذلك أنَّ إجراء مقابلة بين مشتقات النحاة العرب ومقولات أرسطو، يؤكد وجود فراغات في الأولى، حيث غياب مقولات (الإضافة) و(الوضع) و(الكلمة) وهو غياب لا بد وأن يخلق (فجوة) ميتافيزيقية بين الرؤية اليونانية والرؤية العربية البيانية. فالمصدر في العربية ليس جوهراً ولا ذاتاً وإنما هو فعل مجرد من الزمن، لذا فإن الانطلاق من الجوهر في الأولى وحمل باقي المقولات عليه يعطي للعبارة طابع حكم، بينما الانطلاق من الفعل في الثانية واشتقاق الأسماء منه يجعل الجملة بياناً.

كما أنَّ النشاط العقلي الأساسي في أصول الفقه، نشاط وحيد الاتجاه: يتجه من اللفظ إلى المعنى، دون اهتمام بالكليات المتمثلة في مقاصد الشريعة. لذا فإنَّ إشكالية التأويل في الحقل الثقافي العربي يحددها الحقل المعرفي البياني ويسمح بإمكانها. ومن الخطأ الاعتقاد أنه خروج عن طوقه وتكريس الفعالية العقلية وما قيل عن (التأويل) يقال عن نظرية (النظم) الجرجانية، فهي امتداد وتتويج لمناقشات البلاغيين والمتكلمين لمسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وليس انفتاحاً على الفلسفة اليونانية حقاً، إن الجديد مع الجرجاني، هو إبراز الطابع الاستدلالي للأساليب البيانية العربية، أي (نظم المعاني)، لكن هذا الأخير، لا يمثل نظام العقل بل هو انعكاس (لأحكام النحو). لذا فالعقل الذي يقتضيه هذا النظام ليس هو العقل كما يفهمه أصحاب النحو، العقل كنطق لغة.

ولا بد من النظر إلى العلوم البيانية ككل في ترابطها وتداخلها وتأثير بعضها في البعض، وما يهم بالدرجة الأولى هو (شرايين) الحياة كمنظومة تقوم على الترابط والتكامل بين أجزائها وأطرافها، وتؤدي وظيفة عامة واحدة منها تستقي الأجزاء

معناها ووظيفتها. وهذه النظرية الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو بعلم الفقه وأصوله، أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد وهو (البيان)، أو على الأقل هي ذات موضوع واحد هو (البيان) وبالتالي فتاريخها تاريخ مشترك ونبضة الحياة فيها نبضة واحدة مشتركة(١).

وهذا ما أدركه مشروع السكاكي بوعي وعمق، ولكن رغم اتسامه بالعمق والاتساع وكونه بمعنى ما من المعاني، تجاوزاً لإشكالية اللفظ والمعنى، ولنظرية (النظم) على السواء، فإنه لم يمثل في الحقيقة سواء لحظة كشفت فيها العلوم البيانية العربية عن منطلقها الداخلي، وبلغت أقصى ما يمكنها بلوغه. فمخزون العلوم البلاغية قد نفذ تماماً ولم يعد في إمكانها أن تمد الباحث بشيء آخر غير نفسها، أعني غير منطقها الداخلي. وقد تجلى هذا التطور مع السكاكي في تحول الإشكالية البيانية التي كانت من قبل تطرح من خلال الزوج اللفظ/ المعنى إلى إشكالية تطرح من خلال الزوج نظام الخطاب/ نظام العقل. و«بالتالي فالبلاغة التي كانت تقوم من قبل على نشدان التوافق بين اللفظ والمعنى ستصبح مع السكاكي كامنة في تحقيق التوافق بين نظام الخطاب ونظام العقل»(٢).

غير أنَّ قصد السكاكي من إقحام المنطق اليوناني في البلاغة العربية هو إظهار كيف أنَّ الأساليب البيانية العربية والأساليب الاستدلالية المنطقية تلتقي في نهاية التحليل، عند آلية منطقية واحدة هي (اللزوم)، دون الانتباه إلى طبيعة اللزوم في كل واحد منها. وهذا يعني أن ثمة انغلاقاً بطبع النظام المعرفي البياني، يمنعه مهما عرف من تطور، من أن يفرز نقيضه ومخالفه.

إنَّ اللزوم في النظام البياني ذو طبيعة قياسية أساسها التعليل، يتم فيه تحديد حكم الأصل إلى الفرع إثباتاً أو نفياً، اعتماداً على شبه بينهما. والقياس في الحقل

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص: ٩٠.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٦٢.

المعرفي البياني يقوم على المقايسة والمقارنة بين أصل وفرع، بين شاهد وغائب. مقايسة ومقاربة أساسها الظن. وإذا كان القياس في بنيته العامة يتألف من أربعة عناصر: الأصل والفرع والحكم والعلة. فإن هذه الأخيرة تعتبر محو التفكير القياسي وإشكاليته الرئيسية. غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو أن اللزوم البياني المستند إلى العلة يقوم على الجواز لا على الوجوب، خلاف اللزوم المنطقي الذي يتسم بالضرورة التي تجعل النتائج تترتب على المقدمات بكيفية ضرورية منطقية لا بكيفية أساسها التخمين. كما أن الرؤية التي تحكم النظام المعرفي والبياني رؤية تستند إلى مبدأ اللاسببية أو مبدأ «التجويز» والقول بالعادة والعقل البياني لا يعترف بمبدأ الهوية ولا بمبدأ السببية أو الاتصال والرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري يجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها البعض لا يتعداها(١).

والمسألة التي يؤكد عليها الجابري هي: هل العقيدة الإسلامية تدعم حقاً هذه الرؤية؟ وكان الجواب أن «البيانيين»، «اختاروا» بناء رؤيتهم للعالم بصورة تخدم جانباً دون آخر في العقيدة (جانب الحدوث، دون جانب النظام)، وترجع الأصول الدفينة لتلك الرؤية الانفصالية إلى السلطة المرجعية الأولى التي تحكم التفكير البياني العربي، سلطة اللغة العربية من حيث أن اللغة حاملة الثقافة، فهي لغة جمعت من (الأعرابي)، وإذا ما فحصت بيئة هذا الأخير الجغرافية والاجتماعية والفكرية، لوحظ أن ما يطبع جلّ معطياتها هو الانفصال: الرمان، علاقات الجوار والقرابة، وبالجملة فالعلاقات في المجتمع رعوي هي علاقات انفصال. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن ميزاته البيئية البحرية. إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء(٢). لذا فإن المبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية والحتمية، بل سيكون الجواز، كل شيء جائز. إن الرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري يكرس منهجاً

(١) الجابري: بنية، ص: ١٥٠ - ١٧٢.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٢٤٦ - ٢٤٨.

معيناً ينحصر في العمل العقلي في المقاربة بين الأشياء وتشبيهها، وقياسها الاستدلال عليها بالإمارة وليس بالعلة والسبب.

أما في نمط المعالجة للبيان التي يقدمها الجابري نلاحظه يبرز على نحو جيد المقام الرفيع الذي تحتله اللغة في الثقافة العربية، بخصوص مسألة العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية[١] ويقوم بصياغتها على نحو محكم وفي أن الأعرابي صانع العالم العربي. لكنه لا يذهب بعيداً حقيقة ظاهرة كون العربي يتحدد بالفصاحة وليس بمجرد الفعل. وبالأحرى في هذه الحالة أن نعرف نمط تفكير القوم من خلال لغتهم[٢]. لكن الجابري بدل أن يتأمل مسألة العقل راح يطلق أحكاماً لا تخلوا من التعسف بشأن اللغة العربية والفكر العربي، فذهب إلى أن اللغة العربية لغة لا تاريخي، وعلم الأعراب عالم حسي وذو زمن هو زمن التكرار والرتابة ليصل إلى أن الأعرابي صانع العالم العربي وفرض طريقته في التفكير على العقل العربي في جميع المجالات، ويقول عن اللغة العربية أنها لا تستجيب لتطور، ولكن كيف أمكن لهذه اللغة أن تضع العقل العربي، هذا العقل الذي نما وازدهر على مدى قرون طوال. وكذلك نضع التساؤل كيف أمكن لتلك اللغة أن تكون (حسية) وهل ثمة لغة حسية حقاً؟ إنَّ الجابري لم يدرك السر في خصوصية هذه اللغة، وكذلك ليس البيان علماً ولا يصح الحديث عن علوم بيانية، فالعلوم في جوهرها برهانية إذ لا علم ينشأ ويشاد إلا على وجه برهاني[٣].

إنَّ الجابري لم يجر استدلالاً محدد حول مضمون البيان ولا عن أصل دوره الدلالي في سياق البنية اللغوية العقلية عند العرب، بل ترك اللفظ تحت رحمة ما انعكس عليه من ظلال المصطلح البلاغي الذي تلبسه وشاع في اللسان العام، فالفعل/ بان يشمل الظهور الشامل كفعل/ وضع، بل إن صيغة/ فعال، التي شاع على وتيرتها مصطلح البيان، شُحنتا الدلالة بمعنى ذروة الوضوح، وكمال الإشراف.

(١) الجابري: خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر/ دراسات عربية، العدد: ٦، ١٩٨٢.
(٢) الجابري: تكوين، ص: ٨٦ - ٨٨.
(٣) حرب: مداخلات، ص:٤٣-٤٦.

وعلى هذا الأساس فليس العقل العربي مبنياً على البيان، إلا لكون العقل الإنساني الذي ينشد الوضوح، وتلك إذن ليس خاصية العقل العربي، وإذا كان ما يميزه في هذا الصدد فهو أنه يطلب جوهر الوعي. فهل يمكن بعد ذلك القول إن العرب أهل بيان، وأن سواهم (كاليونان) أهل برهان، وأن الشعوب الشرقية من فارس إلى عمن أسماهم أهل عرفان[1].

الخلاصة: نستطيع أنْ نقول إنَّ البيان كفعل معرفي هو الظهور والاظهار والفهم والافهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبينه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين، وتتركز الممارسة النظرية داخلة على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين،الخطاب القرآني أساساً، واقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمون ذلك الخطاب ،مضمونه الديني خاصة، تأسيساً عقلياً جدلياً حجاجياً. والبيان كنظام معرفي هو جملة من المباديء والامفاهيم والاجراءات التي تعطي بعالم المعرفة بنيته اللاشعورية: اعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة المنتج لها داخل الحقل المعرفي البياني دون أن يشعر بها دون أن يختارها، وقد محورنا تحليلنا بهذه المباديء والمفاهيم والاجراءات، حول ثلاثة أزواج معرفية رئيسية هي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع ،الجوهر/العرض، الأول والثاني يحددان منطلقات التفكير ومنهجه، والثالث يؤسس الرؤيا ويؤطرها.

المقصد الثاني
النظام المعرفي العرفاني

(العرفان) في اللغة العربية مصدر (عرف) فهو (المعرفة) بمعنى واحد. يقول في لسان العرب: «العرفان»: العلم. وقد ظهرت كلمة (عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، على في القلب على صورة

(١) صفدي: استراتيجية التسمية، ص: ٢٤٥.

«كشف» أو «إلهام». ومع أنَّ هذا الأدب لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، فقد كان منذ البداية هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين المعرفة التي تكتسب بالحس أو المعرفة التي تكتسب بالعقل أو بهما معاً وبين معرفة تحصل بـ(الكشف) و(العيان). هكذا نجد ذا النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يصنف المعرفة ثلاثة أصناف: الأول: معرفة التوحيد وهي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين، والثاني: معرفة الحجة والبيان وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين؛ والثالث: معرفة صفات الوحدانية وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين[١]. ويبلغ التمييز بين البرهان والعرفان ذروته داخل الثقافة العربية الإسلامية لدى المتصوفة الإشراقيين كالسهروردي الذي يفصل فصلاً واضحاً وملحّاً بين «الحكمية البحثية» القائمة على الاستدلال والنظر والبرهان، و(الحكمة الإشراقية) القائمة على «الكشف» و«الاشراق» ويجعل على رأس الأولى أرسطو وعلى رأس الثانية أفلاطون[٢].

إنَّ العرفان: هو النظام المعرفي الذي ساد في العصر الهلنستي بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد مع نهاية العصر اليوناني الخالص إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات. ذلك أنَّ هذا العصر شهد ردة واسعة ضد العقلانية اليونانية فانتشر (العقل المستقيل)[٣] وأصبح طلب العرفان هاجس العصر كله، وهكذا فـ(العرقان)، نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى[٤]، لذا فهو عبارة عن مذاهب متعددة،

---

(١) كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص: ٣٦٣، نقلاً عن: تذكرة الأولياء (ترجمة إلى العربية) (ليدن: بريل، ١٩٠٥ - ١٩٠٧)، ج: ١، ص: ١١١.

(٢) السهروردي، المطارحات، فقرة ١٤١. يقول: (الاشراقيون رئيسهم أفلاطون والمشائيون رئيسهم أرسطو).

(٣) الجابري تكوني، الفصل ٨، والفصل ٩.

(٤) الجابري - م. ن، ص٢٠٨.

تقدم نفسها في غالب الأحوال، لا كديانات جديدة، بل كـ(باطن) لدين كحقيقة للشريعة. والعرفان في اللغات الاجنبية يسمى الغنوص Gnose من الكلمة اليونانية Gnosis ومعناها: المعرفة وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة. غير أنّ ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي (= اللاهوتيون المتكلمون). وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسة. ومن هنا الغنوصية gnosticisme - وسنطلق عليها هنا أسم العرفانية - وهي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر (انّ المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة). فالعرفان يقوم أذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل.

وقد يرقى العرفان في تاريخه إلى القرن الأول والثاني قبل الميلاد، وتعد العرفانية اليوم ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة كما عرفتها الديانات الوثنية[١]، ولها منهج متميز عن البرهان وطريق النظر العقلي ويقوم على الإلهام والكشف، إنه المنهج الهرمي الذي استعمله أفلاطون وفيثاغورس[٢] لضبط فلسفتها كما يقول (امليخ) الفيلسوف الذي عاش بين القرنين الثاني والثالث للميلاد. وبعد من أبرز الفلاسفة الذين قاموا بصياغة الفلسفة الهرمسية[٣]. وفي الظاهرة العرفانية

(١) الجابري: بنية، ص: ٢٥٣.

(٢) حوراني، يوسف: البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم، دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، ص: ٦، نقلاً عن:
Jamblique, Les mysteres d, Egypte (Paris; Sollere des editions des belles Lettes, 1966 P41.

(٣) الجابري: بنية، ص: ٢٥٢، بنقل عن:
P.Festugiere, La revlation d Hermas, Tris; Magiste (paris) Sooiete des belles Letters, 1981 vols 1-2.

جانبان متمايزان، العرفان كموقف العالم والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان مبدئهما ومصيرهما، الأول موقف فردي ونفسي فكري وعملي يتلخص في رفض العالم ونشدان الاتصال بالإله. والثاني يطغي فيه جانب التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليفة من المبدأ إلى المعاد[١].

ويتبيّن من خلال شرح الجابري للعوامل التاريخية والاجتماعية التي كانت وراء ظهور القول بالعرفان، وهي نفس العوامل التي جعلته يزدهر وينتشر في كل عصر. إنه كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم «العقل المستقبل» كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية[٢]، كما يتبين من خلال نص هام لـ(هرمس)[٣] والذي يمكن اعتباره يمثل البنية الأم للمذاهب الفلسفية ومن مختلف الديانات، ومع ذلك فالاتجاهات العرفانية الكبرى لا تعدو ثلاثة:

الاتجاه الذي يغلب عليه الموقف العرفاني بوصفها معاناة المتصوفة أصحاب الأحوال والشطح في الإسلام.

الاتجاه الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي ويمثله في الإسلام (التصوف العقلي)، الذي نجده عند الفارابي في نظريته حول السعادة، وعند ابن سينا في الفلسفة المشرقية.

الاتجاه الثالث الذي يغلب فيه السرد الأسطوري ونجده لدى الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة والباطنيين.

هذه الاتجاهات الثلاثة هي ما يقصده الجابري بـ(العرفان) في كتابه (بنية العقل العربي).

ويحتل الزوج الظاهر/الباطن في الحقل المعرفي العرفاني داخل الثقافة العربية

(١) الجابري: بنية، ص: ٢٥٤ - ٢٥٥.
(٢) الجابري: م. ن: ص: ٢٥٩
(٣) الجابري: م. ن: ص: ٢٩٣.

الإسلامية دوراً بارزاً وموقعاً يماثل ذلك الذي يحتله الزوج (اللفظ/المعنى) في الحقل المعرفي البياني داخل الثقافة نفسها، حيث أن التيارات العرفانية في الثقافة العربية الإسلامية وظفت هذا الزوج بشكل مضخم م خلال تبنيها الموروث العرفاني المنحدر إليها من العصر الهيلبنسي والفلسفة الدينية الهرمسية منها خاصة، وعملت على قراءة النصوص الدينية اليانية الإسلامية على ضوئها. بمعنى أنها اجتهدت في جعل «ظاهر» هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني لـ(باطن) أي بوصفه: (الحقيقة) المقصودة(١).. ذلك أن العرفانيين في الإسلام يميزون بين الشريعة والحقيقة واضعين هذه الأخيرة في مقام أسمى، وهو تمييز وظّف على صعيد تأويل خطاب الشريعة الإسلامية في مستويات ثلاثة(٢):

سياسي مباشر: يصرف معاني عبارات بعض الآيات إلى أشخاص معينين مثلما نجد ذلك لدى الشيعة.

إيديولوجي: يصرف معنى بعض الآيات إلى عقائدهم الدينية الهرمسية مثلما نجد ذلك لدى الإسماعيلية، ولدى المتصوفة أيضاً.

ميتافيزيقي: يصور المنشأ والمعاد تصوراً أساسه تضمين الآيات أفكاراً فلسفية ذات مصادر وينابيع مختلفة.

وهذا يعني أن التأويل العرفاني أساساً نوع من التضمين: هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها. ومما يجعل التأويل كذلك، هو أن يتحرر من قيد القرينة الذي يلتزم به التأويل البياني. فالجواز من اللفظ إلى المعنى أو من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني، يتم بدون جسر، بدون واسطة(٣).

والسؤال الذي يطرح نفسه على الباحث الايبستيمولوجي، إزاء «دعوى» العرفان، أي حصول المعرفة بدون واسطة، هو التالي: كيف يمكن لـ(العارف)

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي: ص: ٢٧١.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٢٨١.
(٣) الجابري: م. ن، ص: ٢٩١.

الانتقال من اللفظ إلى المعنى، من الظاهر إلى الباطن، بدون جسر، بدون قرينة؟ ما الذي يجعل العبارة الواحدة تتسع لمعانٍ مختلفة؟. أسئلة متنوعة الصيغة واحدة المضمون، إنها تطرح مسألة (الكشف) وتضعه موضع السؤال: ما هي الآلية الذهنية التي يعتمدها وما هو الفعل العقلي الذي يؤسسه[١] الفعل العقلي، لهذا كله يمكن القول ما هي ميكانيزمات الكشف؟ إنها المماثلة[٢]، الفعل العقلي، أو الآلية الذهنية التي يعتمدها العرفانيون في تأويل الخطاب القرآني، سواء على سبيل «الإشارة» أو على سبيل «التصريح» إنها المماثلة ANALOGIE بين معانٍ وآراء جاهزة لديهم تشكل قوام مذهبين، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، مماثلة قوامها (النظير يذكر بالنظير) حسب تعبير ابن الصلاح، ولكن مع المطابقة بين النظرتين، إما بالاحتفاظ بها معاً مع إعلان التساوي بينهما وإما الاستغناء عن الذي يمثل «الظاهر» منهما وإحلال الآخر محله، ولكي نفهم طبيعة هذه الآلية الذهنية يطلق عليها تسمية «القياس العرفاني» أو القياس وقد غابت منه القرينة، دون أن يطيح غيابها بهيكله الذي يتكون أساساً من النظير ونظيره، والآلية الذهنية للمماثلة تقوم على التشابه بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منها من عنصرين لتبنى العلاقة بينهما.

إنَّ قانون المماثلة يحكم كل شيء، ويظهر في الإشكالية العرفانية لإسلامية من الولاية إلى النبوة، إذ أن هذه الرؤية العرفانية تتخذ من الزوج النبوة/ الولاية إطاراً لتوظيف المادة التي تنتهي مباشرة في أحيان كثيرة علناً وصراحةً إلى التراث الهرمسي، مثلما أن التأويل العرفاني في الإسلام اتخذ الزوج الظاهر/ الباطن، إطاراً له، والمبدأ الذي اعتمده هو المماثلة التي تقيمها الهرمسة بين العالم كالإنسان كبير والإنسان كعالم صغير، وهنا لا بد من لفت الانتباه إلى أن القضية الأساسية، وهي

---

(١) الجابري: بنية، ص: ٢٩١. وينظر: الجابري إلى أنه هنا يوظف بعض معطيات تحليل شايم بيريلمان «المماثلة» في حدود احتياج موضوعه المصدر إلى:
Chaim Perlman et. Obbrechts Tyteve trait e de Largunmention (Byuzelles); editions de I univarsite de Bruxelles. O 26. P499.

(٢) الجابري: م. ن، ص: ٣١٨.

أنه إذا كانت (المادة) هي التي تؤسس الإطار وتمنحه (الوجود) فإن الإطار بدوره يكيف المادة ويعطيها شكل الوجود وصورته، وعندما يكون البحث منصرفاً باهتمامه إلى إبراز جانب الخصوصية فإن (شكل) الوجود الذي يمنحه الإطار يصبح أكثر أهمية، وبما أن الموضوع هو العرفان كنظام معرفي في الثقافة العربية الإسلامية، فيهتم الجابري كثيراً في الصورة التي يتخذها العرفان داخل هذه الثقافة، وهي صورة تجد أصولها وفصولها داخل التجربة التاريخية الإسلامية وفي أخطر قضية فيها قضية الإمامة.

حيث أن النظرية النبوية والدلالية عند الشيعة تعرض رؤية متكاملة للكون والإنسان وما وراء تاريخها، رؤية يترابط فيها ويتداخل اللاهوتي مع السكيولوجي مع السياسي والأخلاقي والجانب الأخروي. رؤية منسوجة حول محورين رئيسين: شخصية الإمام وقصة المبدأ والمعاد، الأول محور النظرية في المعرفة، والثاني إطار النظرية في الوجود، وما من شك في أن هاتين النظريتين من تشدد (العقل) ولكن لا من أجل تكريس قدرته والاعتراف بفاعلياته، بل من أجل إلغائه وإحلال قوة «معرفية» أخرى محله هي العرفان وقصره على الإمام وحده عند الشيعة، أما العرفانية الصوفية فتجعل العرفان بالاكتساب والمجاهدة، وفي الجانب الآخر أي الرؤية للعالم والمضمون الماورائي للعرفان الشيعي، فلا يختلف في الجوهر عن رؤية المتصوفة وتصوراتهم الماورائية، وهذا راجع إلى أنه الجانبين يغرفان من منبع واحد هو الهرمسة[1].

والعرفانية الإسماعيلية تقيم مماثلات بين عالم (الصنعة النبوية) أي النظام الديني السياسي كما يتصورونه، وبين بنية عالم الإبداع، أي نظام المعقول السماوي المدبر للكون الصادر بـ(الانبعاث) من العقل الأول. بل إنهم شيدوا نظام دعوتهم وفلسفتهم الدينية على غرار بنية العالم العلوي. لذا فإن القياس العرفاني قياس بدون جامع، بدون حد أوسط. . . بدون رقابة عقلية. إنه انزلاق بالمماثلة بوصفها مشابهة

(١) الجابري: بنية، ص: ٣٤٢ - ٣٤٣.

في العلاقة بين بنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحد منهما مرآةً للأخرى[١].

ويوضح الجابري حقيقة المماثلة التي يعتمدها العرفانيون وقيمتها المعرفية من خلال ما يبرز من أن المماثلة عملية ذهنية متعددة الصور والأشكال، مختلفة المراتب والدرجات، فالمماثلة قد تكون على صورة تشبيه وقد تكون على صورة تمثيل وقد تكون على صورة تناسب عددي أو على صورة تناظر، أو عموماً يمكن تصنيف هذه الصور من المماثلة إلى أنواع ثلاثة: المماثلة بمعنى التناسب العددي. والمماثلة بمعنى التمثيل. والمماثلة الخطابية والشعرية. ومن المماثلة ما هو صور وأشكال، غير أنها تشترك كلها كما يقول بلانيشي[٢] في كونها تكتسي طابع الخفاء و«السرية» وهي مماثلات وجدانية ذاتية صوفية. والواقع أن الأمر هنا يتعلق بوجود مناسبة بين شيئين أو أشياء من قبيل المناسبات المعتبرة في العلوم «السرية» السحرية والتي لا تقوم بالضرورة على المشابهة وإنما يكون فيها أحد المتماثلين، مناظراً للآخر أو رمزاً له أو يحمل آثاره[٣]. ولكن المماثلة بمجرد ما تكف عن أن تكون مساواة رياضة تبدأ في التدهور، وهو أمر أكثر ما ينطبق على المماثلة العرفانية، مما يجعلها أدنى درجات الفعالية العقلية، تلغي العقل وتجبره على الاستقالة. لذا فإن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل كما يدعي أهله. بل لا يرقى إلى مستوى البرهان.

لقد أكد الجابري أنَّ الاستدلال البياني يجد بنيته الأصلية في المماثلة والقياس التشبيهي، أي حمل الشيء على ما يناسبه ويشاكله. لذا كانت المعرفة البيانية معرفة جوهرها المقاربة والاستدلال بالأمارة والتشبيه. إلى هذا الحد يبقى الجابري منطقياً مع نفسه وتبقى الأمور منسجمة، ولا يشعر قارئه بأي تشويش أو بلبلة غير أن البلبلة

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص: ٣١٥.

(٢) الجابري: م. ن،: ص: ٣٧٧، ينقل عن:
R. Blanche, Le raishonemet (Paris; presses. Universitairos de, France 1973). P178.

(٣) الجابري: م. ن، ص: ٣٧٧.

تبدأ حينما يتساءل الجابري عن الآلية الذهنية التي يعتمدها (الكشف) أو العرفان، وما هو الفعل العقلي الذي يؤسسه؟ لا لأنه يرى أنها ذات الآلية التي يعتمدها البيان إلا وهي المماثلة والقياس العرفاني الذي هو أساس اعتبار لا يتقيد القرينة، خلافاً لألوان القياس الأخرى، ولا يشذّ عنها باعتبار أنَّ البنية المشتركة بينهما هي المماثلة القائمة، على أن «النظير يذكر بالنظير» بل لأنه حينما رام عن شكلها المنطقي البسيط استجد بأفكار وراء أنصار (الاستدلال الاجتماعي والطبيعي) وعلى الأخص شايم بريلمان (CHaim Perebman). فهؤلاء المناطقة وفلاسفة اللغة المعاصرين لا يرون أفضلية ما «للبرهان» على غير من ألوان الاستدلال الأخرى. بل يذهبون إلى حد القول بأنه ليس استدلالاً طبيعياً لأن هذا الأخير يتخذ دوماً صورة خطاب استعاري يستند إلى مفهوم (الشاهد) و(الشبه) وهو أقوى الاستدلالات وأتمها. وعليه فالقياس آلية احتجاجية أساسية تتحكم في بناء الخطاب الطبيعي «المحسنات» البلاغية والبيانية ليست محسنات، بل هي عمليات أساسية. ويحملون أرسطو تبعات أحداث مراتبية مزعومة بين ألوان الخطاب وهي مراتبية أساسها القول بأن الانتقال من الاحتجاج إلى البرهان يوازي الانتقال من الالتباس إلى اليقين، بينما الحقيقة حسب بيرلمان وجماعته، أن البرهان احتجاج مموّه والانتصار له لا يعني انتصاراً للحقيقة بل هو اختيار وموقف أنه تمسك بأدنى درجات اليقين، ذلك أن البرهان حتى في (أعلى) صوره، في المنطق والرياضيات لا يقدم لنا سوى يقين مصطنع، لأن المقدمات التي ينطلق منها ليست بديهية، بل إقناعية الإمكان للبداهة فيها[1].

مقاصد هذه الجماعة متعارضة بالتمام مع مقاصد الجابري، بل تنطوي ضمناً على نقد صريح لأطروحته التي يدافع عنها ويرمي في تأسيسه لها إلى الاستنجاد بها لأنها تمكّنه من وسائل تساعد على تأكيد وإبراز البنية التحليلية والقياسية (للكشف) الصوفي والباطني غير أنه في الوقت الذي تريد فيه تلك الفئة إثبات أنَّ تلك البنية هي أساس كل استدلال اجتماعي وطبيعي وأنها قاسم مشترك وأن البرهان نفسه لا يفلت

---

(١) يفوت: بنية العقل العربي، «حفريات» أم «تاريخ أفكار» ص: ٧١.

منها، بل «يكتبها» يلجأ الجابري إلى آرائها لإثبات التقاء (العرفان) و(البيان) واشتراكهما في الآلية نفسها مما يجعلها أدنى وأقل الاستدلال البرهاني الذي هو أقوى وأتم[١].

منهج واحد لإثبات أطروحتين متباينتين ومتعارضتين، وسبب ذلك هو أن المنهج في حالته الأصلية مع تلك الجماعة، يبقى منسجماً والهدف الذي يخدمه والرؤية التي يكرسها، أما مع الجابري فإنه تحول إلى مجرد أداة اجتثت في تركيبتها وعزلت عن سياستها، وأياً كان الأمر لن يثير أي تحفظ لو أنَّ الجابري لم يشير إلى أنه يوظف بعض معطيات تحليل شايم بريلمان لـ(المماثلة) أما وأنه يشير إلى ذلك وينبه إلى تعامله مع أفكاره تعاملاً (انتقائياً) فهذا يعني في النهاية أنَّ الأمر يتعلق برغبة وطيدة في دفع بريلمان إلى قول ما يريد الجابري أنْ يقول، أي أنْ يرغمه على تقديم وسائل إثبات يدين بها نفسه ويؤكد تهافت آرائه)[٢].

كذلك يبقى أخيراً أنْ نؤكد على أنْ لا معنى أنْ نصف نظاماً معرفياً بأنه ينتمي إلى اللامعقولية، سواء أكان عرفاناً أم برهان أم بياناً[٣].

الخلاصة: لا بد من القول أنَّ العرفان كفعل معرفي، فهو ما يسميه أصحابه بالكشف أو العيان، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه، ليقدم له مايعتقده العرفانيون: إنه الحقيقة الكاملة وراء ظاهر نصوصه. وبما أن الإسلام عقيدة وشريعة يحددها نص أساسي هو القرآن وبما أنَّ هذا النص قد جاء بلسان عربي مبين وبما أنَّ الشريعة الإسلامية عبادات ومعاملات يرتبط فيها الديني بالاجتماعي والسياسي في أكثر من جانب فأنَّ الحقل المعرفي العرفاني في الإسلام قد تأسس بالارتباط في النص أي باللغة وبالشريعة أي بالسياسة، ومن هنا كانت الممارسة النظرية داخله توظف اللغة وتخدم السياسة ،وقد تأدينا من هذه الملاحظة إلى محورة جملة المباديء المفاهيم

(١) الجابري: بنية العقل العربي: ص: ٧١.
(٢) يفوت: حفريات «أم» تاريخ أفكار، ص: ٧١.
(٣) جرب: مداخلات، ص: ٧٢.

والاجراءات التي يتكون منها النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية حول قطبين رئيسين: أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/الباطن الذي يكافيء ويوازن الزوج اللفظ المعنى في النظام البياني والثاني يخدم السياسة ويستثمرها في نفس الوقت صراحة أو ضمنا وذلك بتوظيف الزوج الولاية/النبوة الذي يكافيء ويوازن الزوجين الأصل/الفرع الجوهر/العرض في النظام البياني.

المقصد الثالث

النظام المعرفي البرهاني

البرهان يعني هنا نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل مواقع له في الثقافة العربية الإسلامية خلال العصور الوسطى إلى جانب النظام البياني والنظام العرفاني(١).

(البرهان) في اللغة العربية هي (الحجة الفاصلة البيّنة)، منهجاً ومفاهيم ورؤية، ولاتكاد المعاجم العربية تضيف تفاصيل أخرى. أما في اللغات الأوروبية فكلمة demonstration تعني في أصلها اللاتيني demonstratio: الإشارة والوصف والبيان والظهور. وفي الفرنسية يفرقون بين الفعل demontrer بمعنى عرض الشيء أو الأمر بوضوح وتماسك منطقي، وبين montrer وهو فعل يفيد الإشارة إلى الشيء إشارة محسوسة. أما الاصطلاح المنطقي فـ(البرهان) بالمعنى الضيق للكلمة هو (اتلعمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي يربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها). أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما).

وإذا نحن أردنا أن نحدد تحديداً أولياً هذا النظام، المعرفي البرهاني، بالمقارنة

---

(١) الجابري: بنية، ص: ٣٨٣. Foulquie, Dictionnaire de la langue philosophiqe.

مع النظامين الآخرين، البياني والعرفاني - داخل الثقافة العربية الإسلامية - أمكن القول: إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقية دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالاحرى نوعاً من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية، وبكيفية عامة من (الكشف) الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة من الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإنَّ البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، ومن حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين.

صحيح إنَّ الذين تبنّوا (البرهان) الأرسطي، منهجاً ورؤية، في الثقافة العربية الإسلامية، وقد وظّفوا ككل وكجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في (المعرفة من أجل المعرفة) كما كان الشأن عند أرسطو، بل لقد وظفوه لخدمة أهتماماتهم الدينية والإيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية. ولكن مع ذلك يبقى أنَّ (البرهان) كنظام معرفي بقي متميزاً، منهجاً ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصّة مع البيان، في علاقة احتكاك وتصادم.

هذا التحديد الأولي للبرهان كنظام معرفي هو تحديد من الخارج، فهو يعتمد المقارنة وبالتالي لا يُعرّف بمضمونه وإنما يميزه عن غيره، فلابد إذن من التعرف عليه من داخله. وهذا ليس ضرورياً فقط في إطار تحليلنا للنظم الثلاثة التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، بل هو ضروري أيضاً من أجل رصد ما قد يكون تعرض له النظام المعرفي، من تعديل أو تحوير عند انتقاله إلى الثقافة العربية. وإذا كنا سنتعرض في هذا المبحث على رسم صورة إجمالية للبرهان كما شيده أرسطو، وتأثر به الآخرون

من الفلاسفة، منهجاً ومفاهيم ورؤية، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ أرسطو كان المنشىء له من العدم. كلا، إنَّ تأريخ البرهان كنظام معرفي يبدأ مع بداية الفلسفة والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو بثلاثة قرون. ولم يكن عمل أرسطو في الحقيقة سوى تتويج لعملية تطّور طويلة ومنعرجة تنتظم سائر المدارس الفلسفية اليونانية من الفلاسفة الطبيعيين في القرن السادس قبل الميلاد إلى أفلاطون. وإذا كنا سنتجاوز هذا التأريخ على أهميته فلأنَّ ما يهمنا هنا ليس البرهان كما تُصُوّرَ في الثقافة اليونانية بل كما كان حاضراً في الثقافة العربية الإسلامية. ومعلوم أنَّه كان ينسب كله إلى أرسطو. وإذا ذكر فيلسوف يوناني آخر فإنَّه يوضع خارج البرهان وليس داخله، على الرغم من محاولة (الجمع بين الحكيمين) التي قام بها الفارابي. إذن فلنقتصر على صحبة أرسطو ولنبدأ معه من المنهج.

إنَّ ما أدى إليه تطور المدارس الفلسفية اليونانية من أفكار توجب بأعمال أرسطو. وعليه ما يهم بالنسبة للجابري هو أرسطو في الثقافة العربية الإسلامية، ولهذا الغرض قدم صورة مجملة عن (البرهان) الأرسطي، حتى يتمكن من تبين نوع التعديل الذي تعرض له عند انتقاله إلى الثقافة العربية، والكيفية التي تمّت بها تهيئته داخلها، خصوصاً وأن الأمر يتعلق بمنهج في التفكير وتصور للعالم يختلفان تماماً عن المنهج والتصور اللذين تمّ إرساؤهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين مما تطلّب من فلاسفة الإسلام العلم على ترتيب العلاقة بين (البيان) و(البرهان) ترتيباً برهانياً[١].

ويتبين من فحص طريقة الكندي في ذلك أنه رام تأسيس الفلسفة بأساليب سجالية جدلية، وهذا التأسيس السجالي الجدلي غير كاف فـ(الفلسفة، وفلسفة أرسطو بالخصوص، وهي موضوع التأسيس كلٌ لا يتجزأ، هي منهج ورؤية كما عرفنا، ولا يمكن تأسيس أجزاء من الرؤية، والرؤية كلها، دون تأسيس المنهج، فالرؤية هي نتاج المنهج)[٢].

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص: ٣٨٥.

(٢) الجابري: م. ن، ص: ٤١٨.

أما منهج الفارابي، فينظر عن انشغاله بتأكيد أسبقية المعنى على اللفظ كشرط للخروج من الطوق البياني والتمييز بين ما للمنطق وما للنحو، قصد تأسيس الأول وتهيئته وإدخال مفهوم جديد إلى العقل العربي، هو مفهوم «الكلي» الذي لن تقوم له قائمة إلا باستقلال المعنى عن اللفظ، غير أن ذلك لم يترك المنطق الأرسطي في ما نحاه من التأثير في عملية تأسيسه بإشكاليات المنهجية البيانية، وبالخصوص إشكاليتي اللفظ والمعنى، والقياس والتعليل. وذاك شيء طبيعي، فالمنطق الأرسطي كمنهج أريد له أن يحل محل منهج آخر فكان لا بد لإثبات جدارته كبديل أفضل أن يقدم حلولاً للمشاكل المستعصية التي لم يستطيع المنهج السابق تجاوزها، وكما يحدث دائماً لا ينتصر المنهج على مشاكل موضوعة إلا إذا تكيف هو نفسه مع طبيعة هذا الأخير.

لقد اصطدم المنطق في عصر الترجمة بـ(منطق) البيان العربي، وبما أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى كانت المسألة المركزية في منطق البيان، كان لا بد للمنهج الوافد لتأسيس نفسه من طرح تصوره، هو العلاقة بين اللفظ والمعنى، وبيان ضعفه وأنَّ نقص التصور لسائد، الشيء الذي يتطلب الخوض في هذه المسألة خوضاً واسعاً، وهذا ما حدث بالفعل، فقد اكتسى مبحث الألفاظ ودلالاتها المنطقية أهمية خاصة وأصبح يشكل منذ الفارابي، أحد الموضوعين الذين يستقطبان أبحاث المنطق كلها: موضوع التصور[١].

وإذا كان الفارابي اضطر إلى إدخال مفهوم الكلي إثباتاً لأسبقية المعنى ولضرورة المنطق. فإنَّ الغزالي اضطر إليه هو الآخر من أجل حل أزمة علم الكلام الأشعري، وانتقاد طريقة المتقدمين مما جعله يستنجد إليه القياس الأرسطي متخذاً منها «معياراً للعلم» إلا أن المنهج الأرسطي سيفرغ مع الغزالي في مضمونه ليتحول إلى مجرد آلية ذهنية شكلية لا أكثر ولا أقل، آلية اجتثت من سياقها وفصلت من منظومتها الفلسفية[٢].

(١) الجابري: بنية العقل العربي، ص: ٤٢١، ومن بعد ص: ٤٤٢.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٤٣٦ - ٤٤٥.

أما ابن سينا، فقد وظّف (البرهان) الأرسطي توظيفاً كان الغرض منه الدفاع عن عقائد جاهزة ساعياً من ذلك إلى تأسيس علم الكلام وقضايا التصوّف تأسيساً برهانياً وتوظيف الفلسفة فيها. لكن أية فلسفة؟! إنها الفلسفة الإسماعيلية الهرمسية. لذا عاد ابن سينا بالبرهان الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية إلى ما كان عليه قبل الإسلام.

ولكن بعد أن ترك فيها آلية وأشلاء من جهازه المفاهيمي وتصوراته العلمية. لقد تداخل الموروث الأرسطي المفكك مع الخليط الهرمسي المقدم للعرفانيات الإسلامية مع الموروث البياني الذي كان قد توقف عن النمو بعد أن استنفذ كل إمكانياته... تداخلت هذه النظم المعرفية بعد أن انحلّت فاختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤية والاستشراقات مما استدعى إعادة تأسي. يمثل ابن سينا والغزالي لحظة واحدة تداخلت فيها النظم وتشابكت على نحو تلفيقي على حساب (البرهان) والصالح (لعرفاني) دون أن يؤدي ذلك بالطبع على القضاء المبرم على (البرهان) الذي عاش لحظة انتعاش وتجديد في نفس اللحظة، بل قبلها في الجانب الغربي من العالم الإسلامي، لحظة دشّنها ابن حزم ونضجت مع ابن رشد وتوجها الشاطبي بخطابه حول (مقاصد الشريعة). إنها لحظة أرادت إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين البرهان.

مع ابن حزم، نحن أمام (نقد جذري) يجعل ظاهريته مشروعاً فكرياً فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تاماً. ففي إطار إعادة تأسيس البيان، أبطل ابن حزم القياس، قياس جزء على جزء، فهو لا يكون مشرعاً إلا داخل النوع الواحد، أي داخل مجموعة يشترك أفرادها في طبيعة واحدة تختلف عن طبيعة الأفراد التي تنتمي إلى مجموعة أخرى منكراً أن يكون الشبه موجباً لاستواء الأحكام. فلا تعليل إلا في مستوى الطبيعيات لأنها متصلة يؤثر بعضها في بعض، أما في مستوى الشرعيات فلا، لأنَّ أحكامها منزلة، يصدر ابن حزم إذا عن رؤية للعالم ترفض جميع العناصر الأساسية في الرؤية البيانية (العالمية) التي شيدها المتكلمون، وبعبارة أخرى يرفض

ابن حزم (الفيزياء الكلامية) ويتبنى طبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها (البرهانية) ولكن لا في إطار من التداخل والتلفيق... بل في أفق تأسيس البيان على البرهان، على صعيد المنهج كما على صعيد المفاهيم والرؤية. فهو يعتبر الدليل مقياساً أرسطياً أساسه الاستنساخ، أما القياس البياني فلا يصح إلا إذا كان استقراء تشترك أطرافه في نوع واحد.

لقد بلورت الظاهرة الحزمية إشكالية نقدية نصت استعادتها من طرف فلاسفة المغرب أمثال ابن باجة وابن رشد، وهي نزعة وجدت اكتمالها ومنتهاها مع مقاصد الشريعة عن الإمام الشاطبي الذي دعى إلى بناء الأحكام الفقهية على مقاصد الشريعة وليس على مجرد (العلل) التي ترجع في الحقيقة أمرها إلى اجتهادات لغوية، وبذلك مثل (قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول) فكتابه (الموافقات) يؤكد على أن أصول الفقه قطعية لا ظنية، بدليل أنها راجعة إلى كليات الشريعة، مما يجعل هذه الأخيرة تتوافر فيها شروط العلم البرهاني، وإذا كان الشاطبي أراد أن يجعل من الشريعة علماً بتأسيسها على البرهان، فإن مؤرخاً معاصراً له لم يطلع على (الموافقات) أراد أن يجعل من التاريخ علماً وذلك بتأسيسه هو الآخر على البرهان مكتشفاً علماً جديداً يصلح أن يكون في رأيه، معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يتلقونه، ويؤسس البيان التاريخي، بيان «الإخبار عن الواقعات» على اعتبار مطابقتها لـ(طبائع العمران).

يتميز الاتجاه «التجديدي العقلاني النقدي» الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب ابتداءً من ابن حزم وانتهاءً بابن خلدون بالميل إلى (تأسيس البيان على البرهان). وبدلاً من (طلب المعاني من الألفاظ) والنظر إلى الحوادث والأشياء كأجزاء منفردة منفصل بعضها عن بعض والاتجاه بآلية التفكير إلى المقاربة بينهما بقياس الجزء على الجزء. وبدلاً من القول بجواز أفكار السببية ونفي الطبائع وإهمال المقاصد... بدلاً من هذه المنطلقات التي كانت تؤسس البيان منهجاً ورؤية والتي تتنافى بطبيعتها مع التفكير المنطقي واليقين العلمي، يقوم تيار التجديد في الأندلس والمغرب على منطلقات منهجية وتصورية أخرى مستعدة من الحقل

المعرفي العلمي لذلك العصر، بل ولكل عصر، أعني الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقرار ومفهوم الكلي والكليات الاستقرائية، والعموم والاطراد والسببية والمقاصد، وأخيراً وليس آخراً النظرة التاريخية الخلدونية[١].

لذا فتحديث العقل العربي والفكر الإسلامي «يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون)[٢]». فذلك وحده القادر على إخراجنا من سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز التي هي سلطة لا يزال «الخطاب العربي المعاصر» حبيسها، لذا لا بد من «تدشين عصر تدوين جديد»[٣].

والآن سيتوجه حديثنا بعد أن أشرنا في مبحث سابق للمدرسة الفلسفية في المغرب إلى الشاطبي، حيث توصل الجابري إلى أنه «دشّن نقلة ابيستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي»، نقلة كانت جديدة حقاً بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي تأسيس البيان على البرهان، وذلك انطلاقاً من مركز الدائرة البيانية نفسها «علم الشريعة» من خلال بلورة علم مقاصد الشريعة.

لكننا نقول هل يصح اعتبار علم مقاصد الشريعة الذي وضع أسسه الشاطبي علماً لا ينشأ على تربية مغايرة لتلك التي تنشأ عليها الظاهرية والمشروع الفكري الحزبي الرشدي؟ هل كان الشاطبي حقاً يفكر في الأفق النظري نفسه وبالثوابت ذاتها التي حددت الإشكالية، المستقطبة للفكر النظري بالمغرب والأندلس حتى ابن رشد؟ وهل ينشأ علم مقاصد الشريعة مباشرة بعد ابن رشد الذي أنضج المشروع الحزمي؟ هو الذي يتحفظ من ظاهرية ابن حزم، ولا يتصور البحث في المقاصد إلا كامتداد للقياس الفقهي الذي رشّحه أئمة الفقه الأربعة. قد يقال إن هذا التضاد ظاهري ويمكن تجاوزه من خلال توجيه النظر إلى الانسجام الثاوي الذي يوحدها والتمثل في السعي لخلق جهاز فقهي متماسك الأطراف مرتكز على الفعل،

---

(١) الجابري: بنية العقل العربي: ص: ٥٤٨ - ٥٥٢.

(٢) الجابري: م. ن: ص: ٥٥٢.

(٣) الجابري: م. ن: ص: ٥٦٠ - ٥٦٥.

والتمسك باليقين والموقع وهما السمتان اللتان تطبعان موقف ابن رشد الفقيه، المنحدرتان من المشروع الحزمي، واللتان تمهدان كما يرى الجابري إلى ظهور علم جديد يرفض انبناء أصول الفقه التقليدي على الظن وينادي ببنائها على القطع واليقين؟

هل يعتبر الشاطبي امتداداً لابن رشد؟ ولعل من الصعب قبول ذلك من القراءة التشخيصية، توقف النظرة الفاحصة على أنَّ الجهاز المفاهيمي المستخدم في نص الشاطبي هو ذاته الذي استخدمه الأصوليون السابقون.

والقول إنَّ الشاطبي مالَ إلى اعتبار القياس (تخصيصاً للعام) و(تعميقاً للخاص)، لن يشكل في حدّ ذاته (نقلة ابيستمولوجية) ما لم يستند إلى تصور (منطقي) بالمعنى الدقيق لعمليتي التخصيص والتعميم وللعلاقة المنطقية الجامعة بين الخاص والعام والعام والخاص[1].

إنَّ فكرة إدراج «مقاصد الشريعة» مع الشاطبي، ضمن المشروع الحزمي الرشدي نفسه، مغرية وجذابة، لكن الانسياق ورائها يثير تساؤلات ابستمولوجية لا مندوحة من طرحها: هل ذلك الإدراج نابع من انساق وراء أشباه ونظائر، مما قد يناقض الانتقادات التي توجهها «الحفريات» والتيارات النظرية المعاصرة لمنهجية تاريخ الأفكار التي من سماتها على الخصوص، رصد وملاحقة الأشباه والتطابقات وإنكار الخصوصيات وألوان الاختلاف؟ أم هو اندراج وحدة الأفق (التشكيلية الخطابية)[2].

الخلاصة: أما البرهان كفعل معرفي، فهو استدلال استنتاجي مقدمات فنتائج تلزم عنها، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة وبما أنَّ هذا الحقل المعرفي قد نقل إلى الثقافة العربية من أجل مناصرة البيان الذي يؤسسها أصلا ،ضدا على العرفان

---

(١) يفوت: بنية العقل العربي «حفريات» أم «تاريخ أفكار»، ص: ٧١ - ٧٢.

(٢) فوكو: حفريات المعرفة، التشكيلات الخطابية، ترجمة سالم يفوت، ص:١٣

الذي كان يغزوها من الداخل فلقد كان لا بد أنَّ تتأثر الممارسة النظرية البرهانية في الإسلام بهذا الوضع :لقد كان لا بد من العمل على تركيب العلاقة بين البيان والبرهان على صعيد المنهج (النحو والمنطق) وكان لا بد من ترتيب العلاقة بيهما على صعيد الرؤية (علم الكلام والفلسفة) ومن هنا تأدينا إلى محورة اشكالية النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة، مرحلة النقل والتبيئة حول قطبين: أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج الالفاظ المعقولات الذي يكافيء ويوازن الزوج/ اللفظ المعنى في النظام البياني والاخر يخص الرؤيا ويوظف الزوج الواجب/ الممكن الذي يكافيء الزوجين البيانيين الأصل/ الفرع والجوهر/ العرض.

الخاتمة

لعل ماينبغي البدء به في الخاتمه هو التأكيد مجدداً على أننا نقصد بـ(العقل العربي) جملة المباديء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس المعرفة وتفرضها عليهم كـ(نظام معرفي)، أي كجلة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تأريخية ما بينتها اللاشعورية. موضوعنا أذن هو جملة المبادئ والقواعد والمفاهيم والإجراءات التي يتحدّد بها في آن واحد كل من العقل العربي والثقافة العربية خلال فترة تأريخية «ما»: هذا يعني أننا نطابق بين بنية العقل العربي والثقافة العربية الإسلامية، بنيتها اللاشعورية، خلال فترة معينة.

✍ **لنبدأ أولاً بالتذكير بالخطوات التي خطوناها في بحثنا هذا:**

لقد نظرنا إلى الثقافة العربية الإسلامية ككلّ، وميّزنا فيها بين ثلاثة قطاعات يشكل كلّ منها حقلاً معرفياً متميزاً أعني عالماً من التصورات والمعارف يكفي بنفسه، أو على الأقل يقدّم نفسه كذلك، ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى، ونظرنا إلى هذه الحقول المعرفية الثلاثة، لا من خلال مضمونها الايديولوجي أو محتواها الميتافيزيقي، بل من خلال نظامها المعرفي: بمعنى أنَّ مركز اهتمامنا لم يكن تحليل العقائد والمذاهب الفكرية والمقارنة بينها تحليل الأسس التي تستند عليها عملية المعرفة وترويجها داخل كل حقل. وبما أننا قد اخترنا أن يكون تحليلنا ملموسا لمعطيات ملموسة، وليس مجرد تحليل صوري، فلقد كان لا بد من التعامل مع المحتوى المعرفي الخاص بكل حقل نوعاً من التعامل: لقد تعاملنا معه كمادة معرفية يلابسها هذا النظام المعرفي أو ذاك وليس كمضمون أيديولوجي سياسي أو ديني أو فلسفي.

ولا بد من القول أخيراً: إنَّ الساحة العربية الراهنة التي يتكون منها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقاً. إنَّ القضايا الفكرية، السياسية والفلسفية والدينية التي تطرح فيها للاستهلاك و(النقاش) قضايا غير معاصرة لنا: إنها اما قضايا فكر الماضي

تُجتّر اجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والفقهاء والعلماء والأدباء، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية، السياسية والايديولوجية (وهل للماضي سلطات غير هذه؟) وإما قضايا فكر الغرب تُجتَرهي الأخرى اجتراراً، بعد أن قطعت من أصولها وأخرجت من ديارها وأصبحت مشرّدة وأحياناً لقيطة تفتقر إلى الكل الذي يعطيها معناها، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير تراث الغرب نفسه. . . ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب، فكر يجتّر قضايا غير قابلة للهضم ولا للتمثيل ولا للتحول إلى دم يغذّي ويمنح القدرة على النماء. فلماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا: اهتمامات النخبة الشابة والجماهير: قضايا اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها وإمكانيات تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الملصقة بها الفكرية والساسية، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا؟ قد يقول البعض: هذه قضايا ميتة إلى زمن ثقافي مضى وانقضى. . . إلى العصور الوسطى، ونحن لا نحتاج أنْ نذكر هؤلاء باكتساح التيارات الرجعية والاغترابية المستلبة لساحتنا الثقافية، لا نحتاج إلى لفت نظرهم إلى النهايات (السعيدة) التي تنتهي بها الأفلام العربية حيث تنحلّ المشاكل في نهاية الفيلم بما يلبي الرغبات وبصورة لا يراعي فيها «النظام والترتيب اللّذين في الأشياء» ولا «طبائع العمران» وإنما يأتي الحل سحرياً يتخطى كل شروط الحياة ومقتضيات المنطق، بل وكل التوقعات. . . لا نحتاج إلى القول أيضاً بأنّ السياسة العربية، سياسة الأفراد، والأحزاب والحكّام هي أشبه بهذه الوقائع الملموسة، التي نعيشها كل يوم فقائمتها طويلة عريضة، وانما نكتفي بطرح هذا السؤال: وهل دفّنا الأمواتن؟ وهل غيرنا مجرى الزمن؟

خطوات المنهج لدى محمد عابد الجابري:

وبالجملة: فإنَّ الجابري يتبنى نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة، ويؤيد كذلك اعتماد مقاييس التأريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف،

لكننا نجده يختلف في ترتيب عناصر هذه الرؤية المنهجية ومراحلها: فالجابري يركز على المقولات الابستيمولوجية والنحليل الايديولوجي الصادر عن آخر المقاربات طرافة وتجديداً.

✍ **وعليه نستطيع أنْ نلخص خطوات منهج الجابري بالآتي:**

١ - **ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث**: أي إرساء قطيعة ابستيمولوجية - بالمفهوم الباشلاردي «مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته، بل «القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات التراثية» إلى كائنات لها تراث، أي شخصيات يشكّل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينهما في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث(١).

٢ - فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية: أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع)، ومن ثم وجب «تحرير الذات من هيمنة النص التراث»، وهو ما يتحقق من خلال منهج ثلاثي:

أ - **المعالجة البنيوية**: أي النظر إلى النص التراثي «ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد»، و«محور فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة.

ب - التحليل التأريخي: ربط النص بـ(مجله التأريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية).

ج - الطرح الإيديولوجي: (أي كشف عن الوظيفة الإيديولوجية «الاجتماعية - السياسية» التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه)(٢).

٣ - وصل القارئ بالمقروء ... مشكلة الاستمرارية: أي ضرورة الحدث

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص: ١٩ - ٢١.
(٢) الجابري: م. ن، ص: ٢١ - ٢٥.

الاستشرافي كحق للذات القارئة التي (تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها)[١].

إنَّ الجابري يقدم هنا إطاراً منهجياً مرناً متعدد الأبعاد، يمكنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة. يقول موضحا ذلك: (إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة ... ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة)[٢].

ومن هنا نلاحظ الحركية الواسعة والمرونة اللتين تطبعان منهج الجابري في توظيفه لمفاهيمه المرجعية. فنحن نراه يطبق بحرية واسعة نمط القراءة (التشخصيية) - بالمفهوم الإلتوسري - في تعامله مع الخطاب العربي المعاصر ل (تشخيص عيوبه) وكشف (التناقضات التي يحملها)، والتي تشكل (علامات اللاعقل فيه)[٣]، نراه في المقابل في كتابه تكوين العقل العربي، يتحرك في (أفق تكويني) منطلقا من الاعتقاد أن كل ثقافة (هي في جوهرها عملية سياسية ... والثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات)[٤].

وبعد، فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذا العمل إلى أكثر من (بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته)، وقد قمنا في هذا المجال بما استطعنا القيام به، رائدنا هو فتح

---

(١) الجابري: نحن والتراث، ص ٢٥ - ٢٦.
(٢) الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١٢.
(٣) الجابري: م. ن، ص ١٠ - ١١.
(٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦ - ٧.

أكثر ما يمكن من النوافذ واقتراح أكثر ما يمكن من الموضوعات للبحث والمناقشة. لقد أردنا أن نتجاوز ذلك السؤال المزيف والرائج، السؤال الذي يطرح في صيغة (ماذا نأخذ وماذا نترك)؟

ويبقى العقل السياسي موضوعاً آخر .....

الخاتمة

لقد انصب اهتمام البحث هنا على فتح ارشفة المناهج ومحاولاتها التطبقية وفعاليتها في تأويل التراث وتحديده موقف منه وما يتصل به من مفاهيم، جاء ذلك من خلال النظر في الاشك إليه المنهجيه الناتجه عن القل المستمر للمناهج العربية إلى الساحة الثقافية العربية. ومحاولة توظيف هذه المناهج وتوطينها في كثيراً قليل من الدقة. بغية تحقيق دراسات تحليله نقديه للتراث واستثماره تاريخياً وحضارياً ومن أجل إقامة نوع من التواصل معه وتبيين تاريته وحدوده.

وعلى ما تقدم كان الاهتمام في توضيح معنى الاشك إليه المنهجية والاصول التكوينيه لظهورها حيث التعريف بدائرة الاشكال في عموميتها فمعرفة هذه الدائره بين الاسباب المباشره والأخرى الغير مباشرة في ظهور مشكلة العلاقة بين المنهج المتبنى والتراث الماضي. وللمزيد من الوضوح حاولنا إضاءة معاني مفاهيم المنهج، والإشكالية، والتأويل، والتراث، وخيوط العلاقة القائمة بين هذه المفاهيم وكيف تكون في ترابطها نسيجا دلاليا يعبر عن حال ثقافي قائم في ساحة الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

ثم حاولنا التظر في النتاج الفلسفي والوعي المنهجي العربي المعاصر. من خلال دراسة بعض المناهج وطرق توظيفها واستعمالها للمفاهيم في مسألة حيوية هي مسألة التراث ومحاولات تحديدة.

وبدأنا الدراسة مع بعض المناهج التي اقدمت على بلورة أسلوب منهجي وكانت لها ريادة في دراسة الموروث الفلسفي العربي الإسلامي، ثم تعرضنا إلى أبرز المناهج التي نهضت بدور تأويلي للتراث كما تبناها أو مثلها مفكرون عرب معاصرون. والدور القائم في تعيين المنهجيان المتبناة في التراث والنظر إلى قيمتها التطبيقيه من خلال فعالية مفاهيمها الاجرائيه خصوصاً عندما تحصل ملية نقل واستعارة مفاهيمية من مجال فكري وبيئة ثقافية إلى أخرى مختلفة.

للمزيد من التشخيص لتجاوز حالة اختلاط المفاهيم كان الفصل الثالث يدور

عن عن المحاولات التطبيقية لاتجاه منهجي واحد وجهوده في تقديم قراءة عقلانية جديده للتراث، اتجاه حاول الاستناده من الدرس الاستيمولوجي المعاصر ووظفه بجرأه على ساحة الثقافة العربية الإسلامية فكان منهجاً ممتازاً رغم ما فيه من هنات في الجوانب التنقيبية.

وإستخلاصاً نلاحظ مع الاتجاهات المنهجية في التراث نوعاً جديداً من المقال أصبح فيه امتلاك المناهج والمفهومات أمراً ممكناً وإن التراث والماضي لم يعد يعني قيم سرمدية ولا تاريخية بل أصبح يفسر في ضوء بيئته التاريخية ويخضع للنقد والتحليل ومن الواضح أن المفكرين العرب نقاد منهجيون أكثر ما هم اصحاب نظريات أصيلة فهم بعنون خصوصاً بأتباع نهج نقدى أكثر مما يعنون بوضع نظريه جديده. وليس فعاليتهم المنهجية ناجمه في حد ذاتها من الاكتشاف بقدرما هي نتيجة أنماط مكتسبه من التحليل والتأويل، فلا يزال أكثر انتاجهم تحاوراً يعني فقط بتصور المشكلات وجارحها أكثر مما يعني بتحويل البحث إلى نظريه أصيلة. كذلك نلاحظ أن التميز المنهجي والاختراق الإيدلوجي في مديات الاستعارة المفاهيمية في ساحة الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بيد وغائباً تماماً أو فاقد الأهمية. حيث أن معظم المفكرين العرب افترضواه على ما يبدو أن المفهومات والنظريات والطرائف الغربية ذات طابع كوني يمكن نقلها بالبساطة التي تنقل بها منتجات الغرب بشكل انتقادي وارادي.

وكذلك من الملاحظ أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر لم يظن بعد شيئاً ذا أهمية على المعارف القائمة، ولم يجدد في العلوم القديمة ولا هو أستطاع إنشاء علوم جديدة أو فتح آفاق للمعرفة جديدة.

وأيضاً يلاحظ ضعف الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر حيث تطفى الطروحات الإيديولوجية والعوامل الظرفية ونجد في هذا الخطاب هشاشة الربط والبحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل التراث ومشاكل اليوم من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية كذلك عدم القدرة المنهجية على تقديم برنامج نقدى للفكر العربي الإسلامي.

وما يمكن أنْ يوصي به هوضرورة التأويل الإيجابي للتراث، أي جعله قادراً عن طريق النقد البناء على محك وظائف جديدة.

إنَّ النهضة العربية الفعلية إذا ما أريد لها أن تحصل تتطالب الاتصال، أولاً: بالفترة المنتجة والتأسيسية من التراث (والقرون الهجرية الخمسة الأوائل)، وثانياً: العقلانية لغربية ومغامراتها الخلافقه بدءاً من القرن السادس عشر وحتى اليوم ووثالثاً: استيعاب الثورة المعرفية التي حصلت خلال الأربعين عاماً الماضية في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها. هذه هي الشروط الأساسية لندخل مرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث لم يسبق لها مثيل.

فهرست

تعريفات بهمية المذاهب الفلسفية
التي وردت بالبحث حسب الترتيب الأبجدي

- أ -

الأبيقورية: Epicureans

نسبة إلى أبيقورس «٣٤٢ - ٢٧٠ ق. م» الأثينسي المولد ويطلق هذا الاسم على أنصاره، أما في اللغة فإن الأبيقوري هو الرجل الذي يجب التمتع باللذات، والخيرات من يسار ورفاهة ومشرب ومآكل وملبس، وفي مقابل هذا، نظرية أبيقوروس الداعية إلى القناعة، والاعتدال والزهد، والاستمتاع باللذات المعنوية، والأبيقورية مذهب أبيقوروس القائم على إسعاد الذات بلذة معنوية لا يعقبها ألم، مؤمن بمذهب اللذة ويدعو إلى حياة فاضلة بسيطة تقضي في الدرس.

الأرسطية: Aristoteloansim

الأرسطية: نسبة إلى أرسطو «٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م» المولود في أسطاغيرا وهي مدينة يونانية، كان والده يعمل لبيباً، التحق «بمدرسة أفلاطون» في سن الثامنة ومكث بها زهاء عشرين عاماً حتى وفاة معلمها الأكبر أفلاطون، غادر أرسطو أثينا بعد أن توفي أفلاطون وذهب إلى ليسبوس، وفي «٣٤٢» دعاه فيليب ملك مقدونيا ليذهب إلى مملكته ليشرف على تعليم الإسكندر ابن الملك. وبعد أعوام قليلة عاد أرسطو إلى أثينا ليؤسس مدرسة جديدة تعرف باسم «اللوقيون» وازدهرت المدرسة، لكن أرسطو غادر أثينا في عام ٣٢٣ لأسباب سياسية واعتزل في أوروبا حيث توفي هناك سنة ٣٢٢ ق. م، تميزت مؤلفات أرسطو بالمحاورات والخطابة والشعر، له مؤلفات أخرى أخلاقية وسياسية ومنطقية فضلاً عن المؤلفات الفلسفية وفي الميتافيزيقا،

معظم مؤلفاته كانت موجهة إلى عامة الجمهور، موضوع الفلسفة لديه، هو دراسة الوجود المادي، أي الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة، وقد تكون الحركة تامة أي «بالفعل» وقد تكون مجرد استعداد أي «بالقوة».

الاستقرائية: Induction

في اللغة: التتبع من استقرأ الأمر، إذا تتبعه لمعرفة أحواله وعند المنطقيين، هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي قال الخوارزمي: «الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه» مفاتيح العلوم ص ٩١. وقال ابن سينا: «الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي أما كلها، وهو الاستقراء التام»، النجاة ص ٩٠، فالاستقراء إذن قسمان: تام وناقص، والاستقراء التام: ويسمى استقراء صورياً، وحكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه. مثال ذلك الجسم أما حيوان، أو نبات أو جماد. أما الاستقراء الناقص: فهو الحكم على الكلي بما حكم به على بعض جزئياته.

الاسمية: Nominalism

هي المذهب الذي يرجع المعاني العامة إلى الأسماء ولو صورتان: الاسمية القديمة والاسمية الحديثة، أما الاسمية القديمة: فهي مذهب «روسلن» و«غليوم أوكام» و«هوبز» الذين أنكروا الكليات وأرجعوها إلى مجرد أسماء، أو صور أو إشارات قالوا: إذا جردنا الاسم من الصور المقارنة له لم يبق في العقل شيء، وإذا بقي هنالك شيء. فإن هذا الشيء لا يمكن أن يكون كلياً، فالتفكير هو الكلام، والفكرة هي الاسم، والاستدلال لا يقوم على الانتقال من كلي إلى كلي، بل يقوم على استعمال الأسماء في موضوعها، ومعنى أن الكليات ليست حاصلة في العقل، ولا هي متحققة خارج العقل، أما الاسمية الحديثة، فهي القول أن المعاني الكلية ليست سوى أدوات عمل نافعة تختلف باختلاف الجامعات.

الاشتراكية: Socialism

مأخوذة من معنى الاشتراكية، تقول اشتراك القوم في كذا أي تشاركوا والمذاهب الاشتراكية كثيرة منها:

١- اشتراكية ضد المنافسة الحرة، وهم الذين ينكرون تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية.

٢ - اشتراكية السلطات العامة: ولا سيما الدولة، تدخل الدولة في تحقيق النظام الاقتصادي.

٣ - اشتراكية «القهر والقسر» وهم يزعمون بأنه لا نظام إلا بالقهر والقسر، وتلك شرعيتهم.

٤ - الاشتراكية الثورية: وهي القول أن النظام لا يتحقق إلا بثورة العمال.

٥ - الاشتراكية الخيالية: كالمدنية الخيالية التي تصورها «توماس موروس» تخيل مجتمعها أفضل.

٦ - الاشتراكية التجريبية: وتعني إلغاء النظام الرأسمالي.

الإشراقيون: EshrquÆon

الإشراق في اصطلاح الحكماء هو «ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الحسية، وحكمة الإشراق: هي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف، وتختلف حكمة الإشراق عن الفلسفة الأرسطية بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس. في حين أن الفلسفة مبنية على الاستدلال والعقل، واكتساب النفس للمعرفة وفي فلسفة ابن سينا لا يتم الإحساس ولا بالخيال ولا بالوهم، بل يتم بالعقل، وأعلى درجات العقل عنده - العقل المستفاد الذي يتلقى الإشراق من العقل الفعال.

الأفلاطونية: Platonsim

نسبة إلى أفلاطون «٤٢٧ ق. م» المولود في أثينا، اشتهر بالسياسة بفضل أسرته -كرس حياته للدرس والنظر والتعليم، كان تأثره الشديد وهو في السابعة والعشرين عندما رأى «سقراط»، يقضي عليه بالموت لاتهامه بالباطل، بأنه يفسد الشباب ولا يعتقد في آلهة المدنية، ولقد خلف لنا أفلاطون صوراً غير تاريخية، ولكنها رائعة عن حياة سقراط ودفاعه وسجنه وإعدامه وذلك في محاوارته «الدفاع» و«أقريطون، و«فيدون» وبعد هذه الكارثة غادر معظم أصدقاء سقراط أثينا، ومر أفلاطون بفترة ترحال، وفي عام «٣٨٥» عاد إلى أثينا وأنشأ أكاديمية «وتشتمل مؤلفاته المبكرة – عرضا لسيرة سقراط. وفي المرحلة الوسطى أظهر أفلاطون في محاوراته شيئاً من عدم الرضا من المنهج الافتراضي السلبي الذي كان سقراط – كما صوره أفلاطون – قد أصطنعه في المحاورات الأولى، أما المرحلة المتأخرة فتشمل على المحاورتان الأوليان «بارمتيدس» و«تيتياتوس» والصراع بين الآراء المتعارضة الذي هو صفة طبيعية في المحاورة الجيدة، وتعتبر محاورة «تيتاتوس» من أكثر أعمال أفلاطون نجاحاً في الفلسفة التحليلية ولأفلاطون محاورات أخرى في مرحلة الشيخوخة – تيماوس ومحاورة «السفسطائي» وفكرة أفلاطون عن «اللوجوس» ربما أمن تحليلها في عبارة حديثة على أنها الاستعمال المعقول للكلمات قي التفكير» وفي نظره هناك عالم معقولات يتألف من «الصور» أو «المثل»، لقد كانت كلمة «مثال» تعني لدى أفلاطون الصور المرئية ثم أصبح معناها الصورة بصفة عامة، أي إنها تعني شيئاً موضوعياً، ولم تحمل أبداً ذلك المعنى الذاتي الذي تحمله اليوم. فالمثل عنده هي نقطة الابتداء أما «السورة» فهي تفسير للعالم الظاهر إلى الحد الذي يمكن أن نفسره.

الأفلاطونية الجديدة: New Platonism

نسبة إلى الأشخاص الذين كانوا يزعمون إنهم أفلاطونيون فحسب وهذه الأفلاطونية، نجحت على أي حال في إدماج معظم الفكر الفلسفي المبكر، وخاصة

فكرة أرسطو والرواقيين والفيثاغوريين مع استبعاد فكر الأبيقوريين وحدهم «بالأفلاطونية، غير إنها تمثلت بكثير من المعتقدات الدينية الأساطير والطقوس وعبادات اليونان والمشارقة الذين يعددون الإلهة، وقد جرت العادة على النظر إلى أفلوطين باعتباره مؤسساً للأفلاطونية الجديدة «٢٠٥ - ٢٧٠» بعد الميلاد، فهو من جاء بعده عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين، واعتقدوا أن فلسفتهم ذات أصالة عميقة، لم تكن أكثر من عرض لفكر أفلاطون الحقيقي، ومن البارزين أيضاً للمرحلة المبكرة من مدرسة أفلوطين «فور فوريوس» «٢٣٤ - ٣٠٥ تقريباً» وأيامبليخينوس توفي (٣٣٠) تقريباً.

الإلحادية: Atheism

نسبة إلى الحياد عن الدين - أي ترك القصد فيما أمر به، والإلحاد هو الكفر، والملحد - العادل عن الحق- الكافر، والملاحدة فرقة من الفلاسفة يسمون بالدهريين - ذهبوا إلى قدم الدهر، كما ذهبوا إلى ترك العبادات، وقالوا ما يهلكنا إلا الدهر.

- ب -

البراجماتية: Pragmatism

اسم مشتق من اللفظ اليوناني «برغما» ومعناه العمل، وفي مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحققها التجربة، فكل ما يتحقق بالفعل فهو حق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية، والنتيجة إن صدق القضايا يتغير بتغير العلوم وإن الأمور بنتائجها، وإن الحق نسبي، منسوب إلى زمان معين ومكان معين، ومن رواد هذا المذهب «بيرس، وجيمس وديوي» الأمريكيين والبرغماتي هو الذي

يتعاطى البرغماتية علماً أو تعليماً، والبرجماتية في العصر الراهن، مذهب أو منهج، ويتلخص بأنه ينكر الواقع وحكم العقل ويقيس الحق والصدق والخير والواجب بما يحقق للفرد أو الجماعة من ميول أو رغبات.

الباطنية: Battiniyah

الباطنية خلاف الظاهر، وفي التنزيل يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾(١) وقيل الباطن - هو علم السرائر. والخفيات. وقيل: هو المحتجب من أبصار الخلائق وأوهامهم وقيل العالم بكل ما بطن والباطني هو الرجل الذي يكتم اعتقاده فلا يظهره إلا أن يثق به ولفظ «الباطني» يدل على ثلاثة معان:

١ - الباطني: هو الداخلي ويطلق على التعليم الذي يلقى داخل المدارس على طلاب بلغوا من العلم درجة تمكنهم من تفهم مسائل عويصة، كالدروس التي يلقيها أرسطو صباحاً على طلابه.

٢ - والباطني: هو الخاص، ويطلق على كل علم أو تعليم يختص عدداً محدوداً من السامعين.

٣ - والباطني: هو الخفي، وهو المخصص بمعرفة الأسرار والخفيات كعلم الحروف والإشارات والرموز.

والعقل الباطني: عند المحدثين هو اللاشعور، والاستبطان أو التأمل الباطني هو تأمل الإنسان نفسه، لمعرفة نفسه الفردية، أو مثال دال على النفس البشرية عامة أو على النفس مطلقاً، والباطنية فرقة تحكم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل متنزل تأويلاً، ولهم أسماء كثيرة فيسمون الباطنية والقرامطة، والمزدكية والتعليمية، والإسماعيلية، وقد يطلق هذا الاسم على بعض المتصوفة.

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٣.

- ج -

✍ الجبرانية: Jobran.K.J.

نسبة إلى جبران خليل جبران «١٨٨٣ - ١٩٣١» لبناني الأصل، من القائلين بمذهب النشوء والارتقاء، وقد أشار هو بذاته إلى تسمية له «النشوئية الجبرانية» وبذلك لم يشذ عن روح عصره، الذي عايشه، فالنشوئية هي الفلسفة المنتشرة يومذاك وروادها هم «شبلي الشميل»، أمين الريحاني، أنطون سعادة - كلهم نشوئيون، كما يشير الدكتور كمال الحاج في مؤلفه «موجز الفلسفة اللبنانية».

✍ الجبرية: Fatalism

الجبرية مذهب من يرى أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدر عليه أزلاً، فهو مسير لا مخير ويطلق لفظ الجبرية أيضاً على معتنقي هذا المذهب، وإذا ذكرت الجبرية مع القدرية جاز تحريكها للازدواج، والجبرية فرقة من الفرق الإسلامية كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان، قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات.

✍ الجدليون: Dialecticians

أو «الديالكتيا» يستمد اسمه من الفعل اليوناني الذي يعني «يحاور» وكان معناه في الأصل فن الحوار أو النقاش أو الجدال. ويرى أفلاطون أن الجدل هو المنهج الفلسفي الأعلى، وهو حجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم «ويبدو أن الجدل لديه كان يتضمن دوماً البحث عن الماهيات الثابتة ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة، والجدل عند أفلاطون نوعين جدل صاعد وجدل هابط، الصاعد يرفع الفكر من الإحساس إلى الظن ومن الظن إلى العلم الاستدلالي ومن العلم إلى العقل، والهابط هو النزول من أعلى المبادئ، إلى أدناها ووسيلته القسمة، أما هيجل فقد زعم أن

الجدل هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف النقيضين واجتماعهما في قضية ثالثة.

والجدل عند الماركسيين: هو التوفيق بين مثالية «هيجل» ومادية «ماركس» لأن التطور الجدلي عند «هيجل» هو تطور الفكرة، أما عند «ماركس وانجلز» فهو تطور المادة.

جماعة فينا: Vienna Circle

هم جماعة الوضعيين المناطقة أو هم - التجريبيين المناطقة الذين التحقوا بجماعة فينا في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن ففي عام ١٨٩٥، أنشأ كرسي لفلسفة العلوم الاستقرائية بجامعة فينا، ليشغله «أرنست ماخ»، وفي عام ١٩٢٢ اختير «مورتس شليك» لشغل هذا الكرسي وسرعان ما التف حوله الزملاء، وطلاب الدراسات العليا ومنهم فردريك، وايزمان، رودلف كارناب، رسل هربرت فايجل، وهانزشان، وفلكس كروفمان، وكورت جودل.

الحدسيون: Intutien

الحدس في اللغة: الظن، والتخمين والتوهم في معاني الكلام والأمور والنظر الخفي، والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية، والحدس في اصطلاح الفلاسفة: مأخوذ من معنى سرعة البديهة ويقول ابن سينا: «هو سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول، وقال الجرجاني: «الحديث هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب» والحدس عند بعض الإشراقيين هو ارتقاء النفس الإنسانية إلى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق، فتمتلئ من النور الإلهي الذي يغشاها، والحدس عند ديكارت: هو الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية، وعند هنري برجسون: عرفان من نوع خاص شبيه بعرفان الغريزة.

- خ -

📝 الخوارج: Al-Khwarge

الخوارج وهم الذين خرجوا على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه. سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعد عند التابعين. وهذا الاسم جاء بالأصل كإطلاقه على الذين خرجوا على أمير المؤمنين «علي رضي الله عنه» حين جرى أمر التحكيم، واجتمعوا بحروراء «قرية من قرى الكوفة» ورأسهم عبد الله بن الكواء، وعتاب بن الأعور، وعبد الله الراسبي، وعروة بن جرير، وكثير غيرهم وكانوا يومئذ في اثني عشر ألف رجل أهل صلاة وصيام.

- د -

📝 الديكارتية: Decartesianism

فلسفة «ديكارت» أو فلسفة تلاميذه، وتم «مالبرانش وفنلون، وسبينوزا وغيرهم، والديكارتي هو المنسوب إلى ديكارت ويطلق على ما يخص مذهبه من القول بالكوجيتو، والشك المنهجي والمتقابل التام بين المادة والنفس.. الخ أو على الشخص الذي يحب الوضوح ويتقيد بأحكام العقل في الوصول إلى اليقين.

- ذ -

📝 الذرية: Atonomism

كان لوقيبوس هو أول من قرر النظرية الذرية في طبيعة العالم وجاء زميله ديموقريطس فأحكم صياغتها في القرن الخامس ق.م، وأعاد تقريرها أبيقور في صورة لم يدخل فيها إلا تعديلاً طفيفاً ويتألف العالم في رأي الذريين مما هو موجود - أي الملأ أو الذرات، ومما هو غير موجود أي الخلاء أو الفراغ على حد سواء،

والذريون إنما يقررون واقعية الفراغ في لغة اصطلاحية.

وقال المتكلمون: إن الجوهر الفرد ذو وضع لا يقبل القسمة أصلاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً، وأنكروا أن يكون أبدياً، بينما عند «ديموقريطس»، الجواهر فردية أبدية متجانسة ثابتة لا تختلف عن بعضها البعض.

- ر -

✍ الروحية: Spiritualism

المذهب الروحاني نقيض المذهب المادي، وهو القول بروحانية النفس واستقلالها عن البدن، فكل مذهب يرى أن الإنسان مؤلف من روح وبدن، فهو مذهب روحاني، والمذهب الروحاني في علم النفس مذهب من يرى أن التصورات والظواهر العقلية والأفعال الإرادية لا تفسر بالظواهر العضوية، والمذهب الروحي في علم الوجود العام «الانطولوجيا» مذهب من يرى أن الوجود جوهرين متميزين: أحدهما روحي ومن صفاته الذاتية الفكر والحرية، والآخر مادي، ومن صفاته الذاتية الامتداد والحركة، ومن نتائج هذا المذهب - القول: ببقاء بعد، والقول بوجود الله، وأن الروح جوهر مستقل عن البدن والروحية: علم نظري يبحث في طبيعة الكائنات الروحية.

- س -

✍ السوفسطائية: Sophism

أصل هذا اللفظ في اليونانية «سوفيسما» وهو مشتق من لفظ «سوفوس» ومعناه الحكيم والحاذق، والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقين هي القياس المركب من الوهميات. والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا:

الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن عرض لينتج إن الجوهر عرض. وقيل: أن القياس المركب من المشبهات بالواجهة القبول يسمى قياساً سوفسطائياً، وقيل: أن السفسطة قياس ظاهره الحق، وباطنه الباطل، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس، وقد كان السوفسطائيون يقولون بأنهم يستطيعون أن يبرهنوا على النظريات المتناقضة بأدلة منطقية متساوية. ومن جملة كبارهم «بروتاغرواس»، و«جورجياس» و«هيباس».

- ش -

الشيعة: AlÙShiÁh

وهم الفرقة والجماعة، وتطلق على الأتباع والأنصار، يقال شيعة فلان، وللشيعة معنى خاص وهم فرقة من كبار الفرق الإسلامية وهم الذين اجتمعوا على حب الإمام علي بن أبي طالب وقالوا أنه الإمام بعد الرسول عليه السلام بالنص الجلي والخفي، واعتقدوا أن الإمامة تخرج عنه ولا عن أولاده، وقد ورد بالبحث الإشارة إلى منهجهم في البحث نحو الحقيقة.

- ت -

التجريبية: Empiricism

التجريبية، كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية Empiricism التجريبية وتعني استخدام المناهج التي تقوم على التجربة العملية بدلاً من أن تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها، لكن هذه الكلمة لا تستخدم في الفلسفة إلا بمعنى مختلف من معناها المألوف، وهو معنى اصطلاحي، وذلك لتشير إلى النظرية الفلسفية القائلة بأن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة، وقد كانت «التجريبية

المتطرفة» هي الاسم الذي أطلقه «وليم جيمس» على تفسيره الخاص لهذه النظرية، وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة أهمهم «جون لوك وباركلي، وهيوم، وجون ستيورات مل» وقد نشأت التجريبية على أساس رد فعل لمذاهب ديكارت واسبينوزا وليبنتز، أي أن المبادئ العامة للتجريبيين تتعارض أساساً مع مبادئ الفلسفة العقلية.

التصوف: Mysticism Sophesism

التصوف: طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد، والتخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى قال الجرجاني في تعريفاته: «التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال واصل التصوف الأعراض عن الدنيا، والصبر وترك التكلف، وصفاء القلب، ونهايته الفناء بالنفس والبقاء بالله، وقيل أول التصوف علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة، والصوفية يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة بغير العقل، أي من خلايا الرؤيا، والكشف والإلهام فضلاً عن العلم» العلم الإلهي اللدني «ويطلق لفظ الصوفية في أيامنا هذه على الفلاسفة أيضاً الذين يقولون بإمكان الاتحاد الباطني المباشر بين الفكر البشري ومبدأ الوجود.

- ص -

الصورانية: راجع الباب الثاني مادة الدكتور كمال الحاج.

العملية: Actionlism

العملي هو المنسوب إلى العمل وهو ضد النظري، مثال ذلك قول ابن سينا: إن

العلم قسمان: نظري وعملي، وقد سمي النظري نظرياً لأن غايته القصوى هو النظر وسمي العملي عملياً لأن غايته هي العمل، وجملة القول أن معنى العمل قريب من معنى الفعل والتأثير وتقول «فلسفة العمل» بأولية العمل وبتقدم الإرادة على العقل، والمقصود بالعمل في هذه الفلسفة كل نشاط إنساني مشتمل على الفكر والإرادة، والتحقيق الفعلي، وكل فلسفة تقدم العمل على النظر أو تربط أحدهما بالآخر كالبراغماتية أو الذرائعية فهي فلسفة عمل، وتطلق فلسفة العمل على فلسفة: موريس بلوندل «المشتملة على توضيح علاقتين إحداهما علاقة النظر بالعمل، والأخرى علاقة المعلم بالإيمان والفلسفة بالدين.

- ف -

الفيثاغورية: Phthagorism

الجماعة التي أسسها فيثاغوراس في «كروتون» بجنوبي إيطاليا وكانت تنقسم إلى جانب رياضي وجانب روحي «ديني» أما الجانب الثاني فكان يعيش تبعاً للمعارم التي أقيمت على فكرة فيثاغوراس في روابط القربى بين الكائنات الحية وضرورة تطهير الجسد والروح، أما الجانب الرياضي لم يرضوا بهذه الأفكار، وتراهم يربطونها بما نشأ عن اكتشاف فيثاغوراس من أن السلم الموسيقي يقوم على العدد.

- ق -

القدرية: Destinysm

القدر في اللغة القضاء والحكم، ومبلغ الشيء والطاقة والقوة ويطلق على ما يحكم به الله من القضاء على عباده، وفرقوا بين القضاء والقدر فقالوا: القدر خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحد بعد واحد خروجاً مطابقاً للقضاء، فالقضاء وجود الممكنات في العقل الإلهي مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد

حصول شرائطها ويطلق القدر على إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم، ولذا لقب المعتزلة بالقدرية لأنهم يقولون أن كل عبد خالق لأفعاله ويطلق القدر أيضاً على القدرة الخفية التي تسير موجودات هذا العالم وفق نظام محتوم يتعذر على الإنسان، صاحب الفكر، والإرادة، أن يخالف أسبابه، ويجتنب نتائجه.

- م -

✍ **المادية**: Materialism

المادي هو المنسوب إلى المادة وهو مقابل للروحي، والمذهب المادي هو الذي يفسر كل شيء بالأسباب المادية، ويطلق في علم الذين يقولون أن المادة وحدها هي الجوهر الحقيقي، الذي به تفسر جميع ظواهر الحياة وجميع أحوال النفس، أما في علم الأخلاق فالمذهب المادي هو القول أن غاية الحياة هي الاستمتاع بالخيرات المادية وحدها.

المادية الجدلية أو الكلاسيكية، وهي مذهب «ابيقوروس» في العصور القدرية و «دولياخ» في العصور الحديثة، لا تنسب إلى المادة إلا تغيرات كمية، على حين أن المادية الجدلية «وهي مذهب ماركس وانجلز»، وفي نظرهم العالم مؤلف من مادة متحركة ذات تطور صاعد عل مستويات متتالية متزادية التعقيد في الحكم. والمادية التاريخية تنشأ عن أسباب اقتصادية خاصة وهي مقابلة للمثالية.

✍ **الماركسية**: Marxism

الماركسية نسبة إلى «كارل ماركس» وهي وجهة نظر فلسفية اعتنقها ماركس وانجلز، تعبر عن «مذهب المادية الجدلية». فهؤلاء يعتبرون المادة هي «المبدأ الأول» وأن ما هو عقلي يتطور عما هو مادي ولا بد أن يفسر على أساس طبيعي، وبالرغم من أن هذا الفكر قائم على أساس رفض المادية التقليدية ونقضاً للمثالية الهيجلية إلا أن ماركس وانجلز قد استمدا فكرة الجدل من هيجل.

المذهب العقلي: Rationalism

وهو مذهب يقول بعدم الإيمان بخوارق الطبيعة، وإن الدعوى الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلي، وفي استعمال الفلاسفة هو ما يميز النظرية الفلسفية حين تزعم أنه عن طريق الاستدلال العقلي الخالص وبغير لجوء إلى أية مقدسات تجريبية يمكننا أن نصل إلى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم، وبهذا المعنى ليستشهد بكل من ديكارت وليبنتز وسبيوزا كأمثلة للمذهب العقلي.

المذهب المشائي: Pertipateticism

المشائي هو الأرسطي، سمي مشائياً لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشياً، ويقول ابن سينا: «لا نبالي بمفارقة تظهر منا لما ألفه معلمو كتب اليونان ألفا من غفلة وقلة منهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائيين «منطق المشرقين ص ٢».

المرجئة: Al-Marge.h

أساس الإرجاء هو تحديد معنى الإيمان، والمرجئة جماعة من المسلمين يرون أن المؤمن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لأنه على كل حال مؤمن، وخالفوا في ذلك المعتزلة والخوارج.

المعتزلة: راجع البحث - المقدمة

الميتافيزيقا: Metaphgisc

هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يدعى أعظم الادعاءات ويتعرض لأعظم الشكوك، وهدفها الأول الوصول إلى الحقائق العميقة عن كل شيء، يعتقد البعض، كأصحاب الفلسفة الوضعية، بأنها لا تتمحص إلا عن لغو غامض عن لا شي.

- و -

الواقعية: Critical Realism

الواقعي هو المنسوب إلى الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي والفعلي ويقابله الخيالي والوهمي، والواقعية بوجه عام صفة الواقعي وتطلق الواقعية من جهة ما في مذهب فلسفي على كل نظرية تحقق المثال، أي تعده شيئاً واقعياً، فالواقعية الأفلاطونية تقرر أن المثل باعتبار ذاتها أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، لأنها صور روحانية، موجودة خارج العقل الإنساني والواقعية التي انتشرت في القرون الوسطى تقرر أن للكليات وجوداً مستقلاً عن الأشياء التي تمثلها وهي بهذا المعنى مقابلة للإسمية والتصورية، والواقعية مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر.

الوجدانية: Perceptiolism

الوجدان مصدر، وعند الصوفية هو مصادقة الحق تعالى، وفي اصطلاحهم غيرهم، فالمشهور أنه النفس وقوامها الباطنة، والوجدانية بمعناها الدقيق تشمل مجموعة شتى من النظريات يمكن أن تعتنق جميعاً في نفس الوقت، مهمتها هي أن تعبر أو أن تبين العواطف الخلقية والاستحسان مثلاً «التي يشعر بها قائلها».

الوجودية: Existentialism

الوجودية بالمعنى العام إبراز قيمة الوجود الفردي وهي مذهب «كيركجارو» و«ياسبر» و«هيدجر» وغيرهم، ولهذا المذهب خصائص عامة منها القول بوجوب الرجوع إلى الوجود الواقعي أي ملاحظة الوجود وجهاً لوجه. والوجودية بالمعنى الخاص عند سارتر هي: أن الوجود متقدم على الماهية، وإن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه، ويملأ وجود على النمو في الذي يلائمه، وهذا يضاد القول بأن الماهية سابقة على الوجود.

المصادر والمراجع

- الالوسي، د. حسام: الفلاسفة العرب ونظرية التطور الطبيعية، القسم الثاني ومجلة آفاق عربية، العدد ١٢، ١٩٨٥.
- الفلسفة والانسان، دار الحكمة وبغداد، ١٩٩٠.
- أركون، محمد – الإسلام أمس والغد، دار التنوير، بيروت، ترجمة: محمد علي مقلد.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الانماء القومي، ط١، بيروت، ١٩٨٦.
- حوار البدايات، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٨٦ – ٩٦) سنة ١٩٨٩.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الأنماء القومي، ط ١ بيروت ١٩٨٧ . السماعيل، محمود: القطعية الابستيمولوجية بين المشرق والمغرب، حقيقة أم خرافة، مجالة المنار، عدد: ٤٥، عام ١٩٨٨.
- الاعسم، عبد الأمير: عرض بيلوغرافي لتواريخ الفلسفة العربية الإسلامية عند العرب المحدثين، مجلة آفاق عربية، دوريات، الفلسفة، العدد الثاني، ١٩٨٥.
- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، ط ٣ والكويت، ١٩٧٧.
- بلقزيز، عبد الإله: مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي، الخطاب النهضوي والاطر المرجعية، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٣، سنة ١٩٨٩.
- بلوز ونايف: وقفه مع كتاب النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية ضمن كتاب أبو علي ياسين (وآخرون): الماركسية والتراث العربي الإسلامي، دار الحداثة، ط ٢، بيروت و١٩٨٨.
- بن سعيد، سعيد: التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٨٥.
- نحن والتراث أو المغامرة الصعبة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٩٥٨)، عام ١٩٨٠ – ١٩٨١.
- بن عرفة، عبد العزيز: التفكيك والاختلاف المرجأ ومجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٥٢ – ٥٣)، ١٩٨٩.

- بن عبد الجليل، المنصف: المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الاولى، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٨ - ٦٩، سنة ١٩٨٩.
- بن عبد، العال، عبد السلام: الفكر الفلسفي في المغرب، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨١.
- الميتافيزيقا العلم والايديولوجيا، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨١.
- بو علي، عبد الرحمن: عناصر اولية لمقاربة سيميو - سوسيولوجية، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الاول، ١٩٨٨.
- بو قربة، عبد المجيد: الحداثة والتراث، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٩٣.
- بياجيه، جان: البنيوية، منشورات عويدات، ط ٣، بيروت، ١٩٨٢.
- تريكي، فتحي: تحدى الفلسفة منها واليها، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٥٢ - ٥٣) لسنة ١٩٨٨.
- تيزيني، طيب: فيما بين الفلسفة والتراث، ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٨٨.
- من التراث إلى الثورة، داربن خلدون، ط ١، بيروت، ١٩٧٨ دار الجيل، ط ٣، بيروت، ١٩٧٩.
- مشروع رؤية حديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار مشق ط ٢، دمشق.
- الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط، بيروت ١٩٨٦.
- التراث ومشكل المنهج ضمن كتاب: المنهجية في الآدب والعولم الانسانية، دار تويقال، ط ١، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت، ١٩٨٩.
- خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر، مجلة دراسات عربية، العدد (٦)، ١٩٨٣.
- الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، ط ٢، بيروت ١٩٨٥.
- الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنطقية العربية للتربية والثقافة والعلوم ج١، الرياض ١٩٨٥.
- رؤية عصرية للتراث العربي الإسلامي منهج وتطبيق، والموسم الثقافي لكلية الاداب، جامعة الكويت، ٨٨ - ١٩٨٩.

- أوروبا والإسلام، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
- جمعة، محمد لطفي: تاريخ فلاسفة الأسلام في المشرق والمغرب، القاهرة، ١٩٢٧.
- حافظ، صبري: الشعر والتحدي/أشكالية المنهج، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٨، ١٩٨٦.
- حرب، علي: التأويل والحقيقة ودار التنوير، ط ١، بيروت، ١٩٨٥.
- الحقيقة والمجاز ونظرة عربية في العقل والدولة، مجلة دراسات عربية، العدد ٦، ١٩٨٣.
- الفارابي بين الانجياز للفلسفة والأنحيار للحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٦٨ - ٦٩، ١٩٨٩.
- قراءة ما لم يقرأ، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ - ٦١، ١٩٨٩.
- الماركسية ودراسة التراث العربي الإسلامي ضمن كتاب بو علي ياسين (وآخرون)، الماركسية والتراث العربي الأسلامي، دار الحداثة، ط ٢، بيروت ١٩٨٨.
- مداخلات، دار الحداثة، ط ١ بيروت، ١٩٨٥.
- حميش، سالم: عودة إلى الفلسفة الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٧ - ١٩٨٧.
- حنفي، حسن: التراث والتجديد، دار التنوير وط ١، بيروت، ١٩٨١.
- دراسات أسلامية، دار التنوير، ط ١ بيروت، ١٩٨٢.
- الفلسفة والتراث، ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة ومركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٨٥.
- في الفكر العربي المعاصر، دار التنوير، ط ١ بيروت، ١٩٨٤.
- في فكرنا المعاصر، دار التنوير، ط ١، بيروت ١٩٨٣.
- متى تموت الفلسفة ومتى تحيا، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٣، ١٩٨٤.
- موقفنا الحضاري، في كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية وط ١ وبيروت، ١٩٨٥.
- حوراني، يوسف: البنية الذهنية الحضارية في المشرق المتوسطي الآسيوي القديم دار النهار، بيروت، ١٩٧٨.

- الخطيبي، عبد الكبير: النقد المزدوج، دار العود، بيروت، بلا تاريخ.
- الخوري، انطوان: حول مقومات المنهج الفينومينولوجي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١.
- دريدا، جاك: الكتابه والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨.
- ديفرس، رابينوف: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت.
- دي مان، پول: الشكل والقصيد في النقد الجديد، ترجمة سعيد الغانمي، مجلة الثقافة الاجنبيه، دار الشؤون الثقافيه، بغداد، العدد ٣، ١٩٩٢.
- رسول، محمد رسول: أزمة العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر، مجلة آفاق عربية والعدد ٥، ١٩٣٣.
- روزنتال (وجماعته): الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط ٥، ١٩٨٥.
- ريكور، بول: انتظر النهضة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٤ - ٦٥، ١٩٨٩.
- زكريا، فؤاد: التفكير العلمي، عالم المعرفه، ط ٣، الكويت، ١٩٨٧.
- تجديد الفكر العربي في الميزان، في كتاب الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفاً ومعلماً و«اديباً»، منشورات جامعة الكويت، ١٩٧٨.
- زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٨ - ٦٩، ١٩٨٩.
- زيناتي، جورج: نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١.
- سبيلا، محمد: البنيويه بين المنهج والمذهب (مجلة تأملات معاصره، السنة الأولى)، أيلول، ١٩٨٥.
- ستروس، كلودليفي: الانثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صفوان، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ١٩٧٧.
- سعيد، ادوارد: الاستشراق، مؤسسة الأبحاث العربية، ترجمة كمال أبو ديب، ط ١، بيروت ١٩٨١.

- سلوم، توفيق: المادية وتجلياتها في العصر الوسيط، كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي، دار الحداثه، ط ١، بيروت ١٩٨٨.
- سونتاغ، سوزان: ضد التأويل، مجلة الثقافة الجديدة، ترجمة باقر جاسم محمد الشؤون الثقافية، بغداد، العدد ٣، ١٩٩٢.
- السيد، رضوان: الثقافة والسلطة والمشروع التاريخي للأمة، مجلة اليوم السابع تشرين الثاني، ١٩٨٨.
- شرابي، هشام: البنية البطركية، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٧٨.
- صبحي، أحمد محمود: اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي، (١٩٦٠ - ١٩٨٠). الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ط ١، بيروت، ١٩٨٥.
- صفدي، مطاع: استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، ط ١، بيروت، ١٩٨٦.
- خطاب التنامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ - ٦١، ١٩٨٩.
- الخطاب الكثير، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ - ٦١، ١٩٨٩.
- الذاتي، التاريخي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٩، ١٩٨٦.
- السلف/الخلف، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٧، ١٩٨٧.
- الفكر العربي ومعرفة المنهج، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١.
- القوة القووية، التاريخ المختلف، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣، ١٩٨٧.
- كلام الكتابة بين الميراث والتراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣، ١٩٨٤، هامش (١٩).
- مدخل إلى (علم) واقعية التراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٨ - ٦٩، ١٩٨٩.
- المشروع الثقافي العربي بين المشاكلة والمناقفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١.
- من تأويل القراءة إلى تمعين التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٤ - ٥٥، ١٩٨٨.
- النمذجة بين التأويل والتغيير، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٤٠، ١٩٨٦.
- الطاهر، عزيز: المفاهيم طبيعتها ووظيفتها، مجلة المناظرة، العدد الأول، ١٩٨٩.

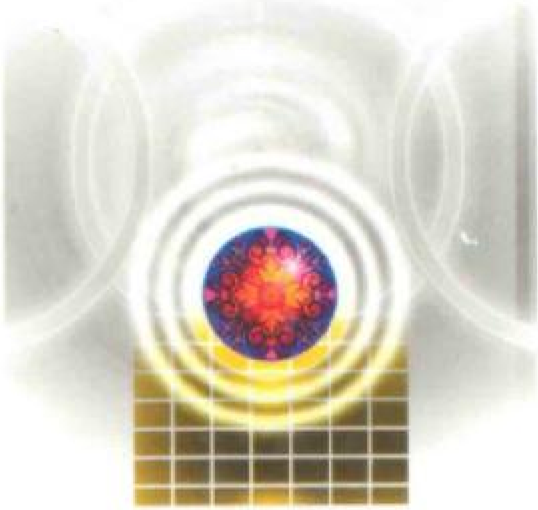
- عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٦.
- عبد الصمد، عبد الباسط: أزمة عقلانية أم أزمة طبقات مسيطره، ضمن بحوث ندوه (حول العقلانية العربية) عرض مراد وهبة تحت عنوان (محاكمسة العقل العربي) مجلة المنار، العدد ٤٥، ١٩٨٨.
- عبد اللطيف، كمال: صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٧، ١٩٨٧.
- التأويل والمفارقة: نحو تأويل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الرباط، ١٩٨٧.
- العبيدي، حسن مجيد: مناهج المحدثين في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي مجلة آفاق عربية، العدد ٥، ١٩٩٣.
- العروي، عبد الله والعرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، ط ٢، بيروت، ١٩٨٤.
- مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط ١، الدا ر البيضاء، ١٩٨١.
- علوش، سعيد: زمن المنهج الادبي بين جيلين، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨ - ٩، ٨٠ - ١٩٨١.
- غاد امير، جورج هانز: فن الخطابه وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٣، ١٩٨٨.
- نماررووى، روجية: البنيوية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٨٥.
- غصيب، هشام: نحن والفكر المستورد ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحده العربية، ط ١، بيروت، ١٩٨٨.
- غليون، برهان: اغتيال العقل العربي، دار التنوير، ط ١، بيروت، ١٩٨٥.
- فانوس، وجيه: في حركية اللاسلفي/السلفي وفعل النهضة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٨ - ٦٩، ١٩٨٩.
- فرح، سهيل: الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان، الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٨٨.

- فرنار، جان بيير: الصراع الطبقي والصراع السياسي في اليونان القديمة، ترجمة كمال عبد اللطيف، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٩، ١٩٨٦.
- الفهري، عبد القادر الفاسي: أساسيات الخطاب العلمي والخطاب اللساني، مجلة الكرمل، العدد ١٨، ١٩٨٥.
- فوكو، ميشيل: البنيوية والتحليل الأدبي، ترجمة محمد الخماسي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الاول، بيروت، ١٩٨٨.
- حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الأنماء القومي بيروت، ١٩٩٠.
- نظام الخطاب، ترجمة أحمد السطاتي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥.
- قبيسي، حسين: في البنيوية والمنهج البنيوي، مجلة الباحث، العدد ٣، ١٩٨٨.
- قنصوة، صلاح: دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي، الفلسفة العربية المعاصرة، ط ١، بيروت، ١٩٨٨.
- الكبسي، محمد علي: النموذج في الفكر العربي المعاصر، مجلة دراسات عربية، العدد، ٥، ١٩٨٨.
- محمود، زكي نجيب: تجيد الفكر العربي، دار الشروق، ط ١، بيروت، ١٩٧١.
- الحضارة وقضية التقدم والتخلف، ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، الكويت، ١٩٧٤.
- المعقول والامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، ط ١، بيروت.
- موقفنا نحن العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة، مجلة العربي، الكويت، ١٩٧٢.
- مدكور، إبراهيم بيومي: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، ج ١، ط ٣ القاهرة.
- النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ط ٤، القاهرة ١٩٧٨.
- نشأة الفكر العربي ومشكلة المنهج، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ٨ – ٩، ٨٠ – ١٩٨١.

- وقيدي، محمد: العلوم الإنسانية والايديولوجيا، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٨٣.
- وهبة مراد: محاكمة العقل العربي، مجلة المنار، العدد ٤٥٦، ١٩٨٨.
- يفوت، سالم: بنية العقل العربي (حفريات) أم (تاريخ أفكار) مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤١، ١٩٨٦.

ج - قائمة المراجع الأجنبية:

- Voiimer Kurt Mueiier; The Hermeneutics Reder. u. K.T. J. 1986 Press.



الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر

دار الهادي
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٩٦٣٢٩
ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com
9 789953 503493